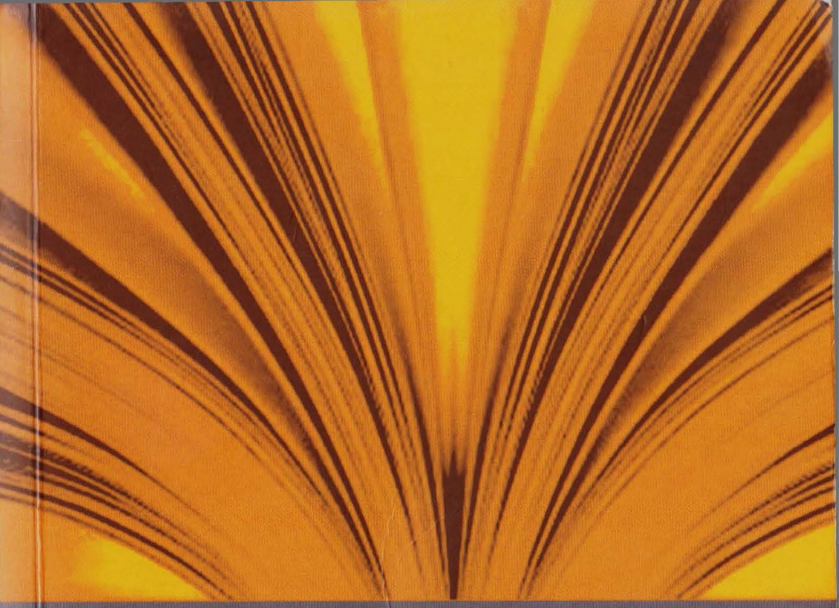


FİKİR MİMARLARI DİZİSİ - 16

FÂRÂBÎ

El-Medinetü'l-Fadıla

•

İlimlerin Sayımı

•

Felsefenin Temel Meseleleri

•

Aklın Anlamları Üzerine

•

Boşluk Üzerine

say

FÂRÂBÎ

DOĞU BİLGELİĞİNİN KAPISI

Hüseyin Gazi Topdemir

1962 Erzurum, Aşkale doğumlu olan Hüseyin Gazi Topdemir, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nı bitirdikten (1985) sonra, 1988 yılında *Kemâlüddîn el-Fârâsî'nin İbn el-Heysem'in Kitâb el-Menâzır Adlı Optik Kitabına Yazdığı Açıklamanın Yakan Kürelerdeki Kırılmaya Ait Bölümünün Çevirisi ve Kritiği* başlıklı tezle Yüksek Lisans ve 1994 yılında da *Işığın Niteliği ve Görme Kuramı Adlı Bir Optik Eseri Üzerine Araştırma* başlıklı teziyle doktora programını tamamladı. Bilimsel çalışma alanları Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi olan yazarın bu konularda birçok çalışması bulunmaktadır. Özellikle yoğunlaştığı konular ise Fizik Tarihi (Mekanik, Hareket ve Optik) ve Post-Pozitivizmdir. Yazar Türk Felsefe Derneği'nde Yönetim Kurulu üyesi; Türk Bilim Tarihi Kurumunun da üyesidir. Hüseyin Gazi Topdemir, halen Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı'nda doçent olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Yazarın diğer kitapları şunlardır:

Bilim Tarihine Giriş (Nobel, 1999)
Takîyüddîn'in Optik Kitabı, (Kültür Bakanlığı, 1999)
Modern Optiğin Kurucusu İbn el-Heysem, (Atatürk Kültür Merkezi, 2002)
İbrahim Müteferrika ve Türk Matbaacılığı, (Kültür Bakanlığı, 2002)
Işığın Öyküsü, (TÜBİTAK, 2007)
İbn el-Heysem ve Yeni Optik, (Lotus, 2008)
Bilim Tarihi, (Pegama, 2008)
Felsefe, (Pegama, 2008)

Fikir Mimarları - 16

FÂRÂBÎ

DOĞU BİLGELİĞİNİN KAPISI

Yayıma Hazırlayan:
Hüseyin Gazi Topdemir

say

Say Yayınları
Fikir Mimarları - 16

FÂRÂBÎ - Doğu Bilgeliğinin Kapısı

ISBN 978-975-468-787-3
Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı.Kurtsoy Hısım
Yayıma Hazırlayan: Hüseyin Gazi Topdemir
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç

Baskı: Engin Ofset
Topkapı/İstanbul
Tel: (0212) 612 05 53

1. Baskı: Say Yayınları, 2009
2. Baskı: Say Yayınları, 2010

Say Yayınları
Ankara Cad. 54/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
web: www.sayyayincilik.com
e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **9**

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI **11**

A. Fârâbî'nin Yaşam Öyküsü **13**

B. Fârâbî'nin Yapıtları **17**

a. Fârâbî'nin Yapıtlarının Sınıflandırılması 18

1. Mantık 19
2. Matematik 19
3. Astronomi ve Astroloji 19
4. Fizik 20
5. Psikoloji 20
6. Doğa Tarihi 20
7. Müzik 20
8. Genel Felsefe 20
9. Ahlak ve Siyaset 21
10. Dil 21
11. Bilim 21
12. Tasavvuf ve Din 21

b. Fârâbî'nin Yapıtlarının Listesi 22

c. Fârâbî'nin Bazı Yapıtlarının Tanıtımı 24

1. Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Kurallar 24
2. İlimlerin Sayımı 26
3. Felsefenin Temel Meseleleri 29
4. Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması 30
5. Aklın Anlamları / Akıl Üzerine 31
6. Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler 32
7. Mutluluğa Ulaşma 33
8. Platon Felsefesi 35

9. Aristoteles Felsefesi 36
10. Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler 37
11. Eukleides'in Birinci Kitabının Baş Tarafının Şerhi 38

İKİNCİ BÖLÜM
MU'ALLİM-İ SÂNÎ 41
Aklı Veren Tanrı'ya Hamd Olsun! 43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
FÂRÂBÎ'NİN YAPITLARINDAN SEÇMELER 63
Boşluk Üzerine 65
Kesin Bilginin Şartları 75
Teknik Geometri 81
Mutluluğa Ulaşma 115
Platon'un Felsefesi 137
Aristoteles'in Felsefesi 147
Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler 177
El-Medinetü'l-Fadıla 189
Eflatun'un Kanunları'nın Özeti 233
İlimlerin Sayımı 257
Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular 289
Felsefenin Temel Meseleleri 295
Aklın Anlamları Üzerine 305
Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması 317
Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler 333
Simyanın Gerekliliği Üzerine 339
Kaynakça 343
Dizin 345

Öğrencisi olmak onuruna erdiğim,
Türk Bilim Tarihçiliği'nin kurucusu, değerli bilge,
Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı hocamın sevgili hatırasına...

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

ÖNSÖZ

Aklı bir insanın sahip olacağı en yüce değer olarak benimseyen Fârâbî, yalnızca aklı değil, onu vereni de kutlu gören, insan aklının üst yaratımlarından birisi olan felsefe alanında doğduğu ve yaşadığı toprakların o zamana kadar görmediği yükseklikte bir yaratma eylemini gerçekleştiren büyük bir bilgedir. İslâm Dini'nin sağladığı yepyeni dünya ve insan algısının yarattığı şaşkınlığın etkisini henüz atlatamamış coğrafyanın insanlarına, Fârâbî şimdi bir kez daha şaşırmalarına neden olacak olan felsefeyi tanıştırmaya karar vermiştir. Aslında şaşırmak güzeldir! Şaşırmayan insan kutlu hiçbir şeye sahip olamaz. Yaşamı boyunca pek çok kez şaşırdığı anlaşılan Fârâbî, yaşadığı toprakların insanlarının da en genel anlamıyla varlık karşısında şaşırmalarını istiyordu. Çünkü geçmişte insan, doğa ve evren karşısında şaşırmayı becerebilmiş toplumların ne denli gelişmiş kültürel yapılar oluşturabildiklerini gözlemlemişti. Fârâbî, bu gözlemini kısa bir süre sonra gerçekleştirmek için amansız bir çabanın içerisine gireceği dev bir tasarıma dönüştürecektir.

Modern Felsefenin önemli temsilcilerinden birisi konumundaki Francis Bacon'ın XVI. yüzyılda Ortaçağ sonrası İngiltere için tasarımladığı Büyük Yenilenme'yi (Great Instauration) çağrıştıran Fârâbî'nin bu tasarımı, her türlü uygarlığı yaratan akıldan başlayarak, en sonunda geniş halk kitlelerinde son bulan dev bir yenilenme sürecini öngörmektedir. Bu süreçte felsefeye ciddi bir görev biçen Fârâbî, bir yandan felsefeyi tarihinde en yüksek noktaya taşımış olan Grek düşünce sistematiğinin temel adamları olan Platon ve Aristoteles'in yapıtlarını irdelerken, bir yandan da bütün insanlık için şaşırtıcı

yenilikleri öneren İslâm'ı nasıl bir arada kaynaştıracağını düşünmüştür.

Fârâbî için apaçık olan şey, her türlü yaratmanın iki kaynaktan geldiğidir: İlahi ve insani. İlahi olan gönderilmişti ve Fârâbî'nin ellerinde duruyordu. İnsani olanı ise kendisinin ortaya koyması gerekiyordu. Doğunun yüce bilgesi bunu yapmaya karar verdi. Tasarımı için gerekli olan düşünsel malzemeyi Grek'in ustalarıun yapıtlarında derlemeye başlayan Fârâbî, kısa süre sonra bu uygarlık mensuplarının ilahi kaynaklarının kendisinin mensubu olduğu kültürel çevreninkinden tamamen farklı olduğunu anladı. Aslında bu farklılık ne yapması gerektiğinin açık yanıtlarıun yer aldığı bir sorun durumuydu ve her sorun durumu gibi iyi anlaşılırsa çözümünü de içinde taşıyordu. Bu gerçeği çabuk kavrayan Fârâbî, kısa süre sonra Platon'dan hayli etkilenmiş olan Plotinos'un düşüncelerinin biçimselliğinden yararlanabileceğini adeta keşfetti. Böylece Grek düşünce zenginliğinin Plotinosçu metafizik üzerinden İslam Dünyası'na taşınabileceğini anlayan Fârâbî, büyük ölçüde Aristoteles ve Platon'un düşüncelerine dayanan akılcı bir metafizik oluşturmayı başardı.

Fârâbî, Doğu Bilgeliğinin Kapısı başlıklı bu çalışma, bu büyük tasarımı ortaya koymak amacıyla üç bölüm halinde düzenlenmiştir:

Birinci Bölüm: Fârâbî'nin yaşamı ve yapıtları hakkındadır ve burada onun düşünsel gelişim sürecini betimlemek amacıyla onbir yapıtının tanıtımı yer almaktadır.

İkinci Bölüm: Fârâbî'nin genel düşünce sisteminin tanıtılmasına ve düşünce tarihine katkısına ilişkindir ve onun doğu bilgeliğini nasıl kurduğu ve İslam'ın klasik döneminde varlık, bilgi ve değer konularına yönelik geliştirdiği yaklaşım serimlenmiştir.

Üçüncü Bölüm: Bütünüyle Fârâbî'nin yapıtlarından seçilmiş metinlerden oluşmaktadır ve Fârâbî hakkında özgün bilgilenmenin sağlanmasını amaçlamaktadır.

Fârâbî, Doğu Bilgeliğinin Kapısı'nın düşünce hayatımıza yeni bir renk katması umut ve dileğiyle.

Hüseyin Gazi TOPDEMİR

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN YAŞAMI VE YAPITLARI

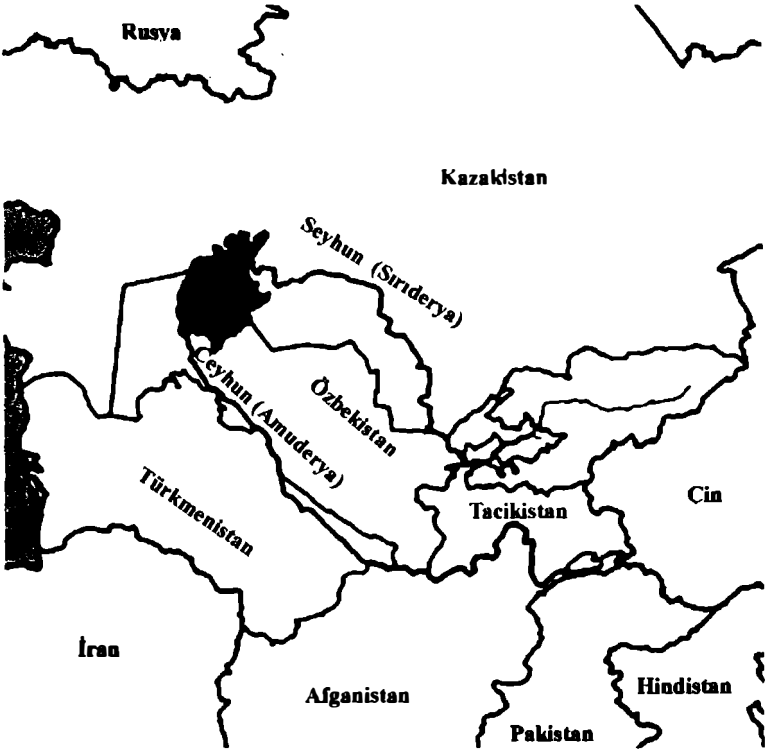
A. FÂRÂBÎ'NİN YAŞAM ÖYKÜSÜ

Tam adı Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed bin Turhan bin Uzluk el-Fârâbî el-Türkî olan ve Latin Ortaçağ'ında kısaca Alpharabus veya Avennasar olarak tanınan Fârâbî,[1] 870 yılında Türkistan'ın Fârâb (Otrar) şehri yakınlarında bulunan Vesiç kasabasında doğmuştur. Türkçede "İki nehir arası" anlamına gelen ve Orta Asya'da, Ceyhun (Amuderya) ve Seyhun (Sırderya) nehirleri arasında kalan tarihi bir bölge olan Mâverâünnehir,[2] bugün Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında bölünmüştür. Ortaçağda İslâm Uygarlığı'nın geliştiği bölgelerden biri olan Mâverâünnehir'deki Semerkand ve Buhara kentleri önemli kültür merkezleridir.

Hem İslam Dünyası'nı hem de Batı'yı derinden etkilemiş bir Türk filozofu, bilgini ve müzik kuramcısı olan Fârâbî, Arapça

1 Fârâbî'nin yaşamı ve yapıtları için şu kaynaklara bakılabilir: İbn Ebî 'Usaybi'a, 'Uyun el-Enbâ fî Tabakât el-Etibbâ, Königsberg 1884, Cilt II, ss. 134-135; İbrahim Madkour, "Fârâbî", İslâm Düşüncesi Tarihi, Ed: M. M. Şerif, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, İstanbul 1990, ss. 67-70; David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", Çeviren: M. Cüneyt Kaya, İslâm Felsefesine Giriş, Ed: Peter Adamson&Richard C. Taylor, İstanbul 2007, ss. 59-63; Ahmed Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası", Belleten, Cilt: XV, Sayı 57, 1951, ss. 175-192; Ahmet Ateş, "Fârâbî, Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", İhsa' el-'Ulûm'e giriş yazısı, İstanbul 1989, ss. 1-45; Necati Demir, "M. Ali Ayni'nin Muallim-i Sani Fârâbî İsimli Eseri", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, 1999, ss. 439-469; Süleyman Tülücü&İbrahim Hakkı Aydın, "Fârâbî Bibliyografyası'na Bazı İlaveler", Türk Kültürü Araştırmaları, Cilt: 33, Sayı: 1-2, 1995, ss. 255-286; Müjgan Cunbur & İsmet Binark&Nejat Sefercioğlu, Fârâbî Bibliyografyası, Ankara 1973.

2 Mâverâünnehir, nehrin ötesi demektir. Orta Asya'da Ceyhun (Amuderya) nehrinin Kuzey'inde bulunan topraklara Araplar bu adı vermişlerdir. Batılılar ise Transoksiana demekteydiler.



yazdığı için diğer Türk düşün ve bilim insanları gibi, Arap olarak kabul edilmiş ve ettirilmeye çalışılmıştır. Oysa ki künyesindeki "Turhan", "Uzluk" ve "Türkî" ifadeleri onun Türk olduğunu apaçık olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca tarihi kaynaklarda Türklere ait külah ve abayı hiç çıkartmadığı bildirilmektedir.

İlköğrenimini doğduğu yerde yapan Fârâbî, bir süre sonra buradan ayrılarak İran'a gitmiş, oradan da zamanının önde gelen bilim, kültür ve sanat merkezlerinden birisi olan Bağdat'a geçmiştir. Bağdat'a kaç yılında veya yaşında gittiği konusunda açık bir bilgi bulunmamaktadır. Buna karşılık, burada yüksek öğrenimini tamamladığı, Şam, Harran ve Halep'te de bulunduğu bilinmektedir. Şam'da eğitim gördüğü sıralarda gündüzleri bahçıvanlık yapmış, geceleri de felsefe okumuştur. Bir süre kadılık da yapmış olan Fârâbî, sonraları bütünüyle bilim ve felsefeye yönelmiştir. Anadili olan Türkçeden başka, Türkçe kadar hâkim olduğu anlaşılan Arapça, Farsça,

Süryanice ve Yunanca gibi çok sayıda dil bilmesi Fârâbî'nin antik kültür mirasını ve bu mirasın entelektüel unsurları olan felsefe ve bilim birikimini kısa sürede öğrenmesini sağlamıştır.

Fârâbî, Bağdat'da çağının ünlü bilginlerinden Ebû Bişr Mettâ bin Yûnus'tan mantık, özellikle de İsâgocî[3] ve diğer mantığa ilişkin konulardan dersler almıştır. Aynı sıralarda Ebû Bekr bin el-Sarrâc'dan da dilbilgisi öğrenen Fârâbî, özellikle mantık alanında, hocasını geride bırakması ve bu alanda edindiği seçkin konum dolayısıyla "Mu'allim-i Sânî" (ikinci öğretmen) olarak çağrılmaya başlanmıştır.

Fârâbî, Bağdat'da bulunduğu sıralarda Harranlı Yuhannâ bin Haylân'dan da felsefe dersleri almıştır. Daha sonra Yuhannâ bin Haylân'ın Harran'a dönmesi nedeniyle Fârâbî de oraya gitmiş ve ders almayı sürdürmüştür. Bu dönem Fârâbî'nin düşünsel gelişiminin önemli bir aşamasını oluşturur. Çünkü o dönemin en önemli bilim merkezi olan Harran, aynı zamanda İsa'nın doğasına ilişkin tartışmalardan doğan ve zaman içerisinde birbirlerine karşıt görüşler haline dönüşmüş olan Hıristiyan mezheplerine mensup aydınların da toplandığı yerlerden birisiydi. Bu mezheplerden birisi olan ve Suriyeli papaz Nestûrîus'un (5. yüzyıl) kurmuş olduğu Nestûrîusçuluk, 431'de Efes'te toplanan Üçüncü Konsül tarafından reddedilip ve 451'de Kadıköy'de toplanan Dördüncü Konsül tarafından da aforoz edilince, bu düşünceye bağlı pek çok kimse öldürülmüş veya sürgüne gönderilmiştir. Bu zoraki göç sonucunda Nestûrîusçuların birçoğu Doğu'ya giderek Urfa çevresinde toplanmışlar; burada ve Cundişapur'da Yunanca olarak yazılmış birçok bilim ve felsefe yapıtını Süryaniceye ve daha sonra da Arapçaya çevirmişlerdir. Bu çeviri etkinliği, Yunan düşünce birikiminin İslam Dünyası'nda yayılmasına yardımcı olmuştur. Fârâbî'nin Aristoteles üzerine çalışmalarını burada yaptığı göz önüne alınacak olursa, bu çeviri etkinliğinin önemi biraz daha anlaşılmış olur. Nitekim yukarıda adı geçen Ebû Bişr Mettâ bin Yûnus Nestûrî bir Hıristiyan'dır. Kendisi aynı zamanda dönemin önde gelen çevirmen ve yorumcularından birisidir.

3 İsâgocî: Aristoteles'in mantığına giriş niteliğinde bir kitap olan İsâgocî, Porphyrios (233-304) tarafından yazılmıştır. Kitapta cins, tür, ayırım, hassa ve ilinek konuları ele alınmıştır. Kitap medreselerde okutulan ilk mantık kitabı olma özelliği taşır.

Harran, aynı zamanda Sâbi'î[4] dininin merkezidir ve bu dinin en önemli düşünsel yansımaları da burada ortaya çıkmıştır. Fârâbî'nin burada kendi felsefi düşüncelerinin oluşumunda derin izler bırakacak temel düşünceleri edindiği açıkça görünmektedir.

Fârâbî, Bağdat'da yaklaşık yirmi yıl kalmıştır. Yapıtlarının büyük kısmının bu dönemde yazıldığı anlaşılmaktadır. Kentte meydana gelen karışıklıklar nedeniyle 941 yılında Şam'a oradan da Halep'e geçerek Hamdânî Emiri Seyfüddevle'nin hizmetine girmiştir. Ölmeden önce kısa bir süre Mısır'da bulunmuş ve tekrar Şam'a dönmüştür. 950 yılında Şam'da ölmüş ve devlet töreniyle Bab el-Sagir'e gömülmüştür. Cenaze namazını Emir Seyfüddevle kıldırmıştır.

Fârâbî için söyleyebileceğimiz en ideal tanımlama, "İlk Türk Filozofu" ifadesidir. Mensubu olduğu İslam Kültür çevresinin ve dolayısıyla da İslam Felsefesi'nin en güçlü filozofudur. Antik Grek Dönemi'nin büyük filozofu Aristoteles'e düşünsel açıdan çok şey borçludur. Onun "Birinci Hoca" olduğunu tereddütsüz kabul etmiştir. Ancak kendisi de onun kadar büyük bir felsefe ustasıdır. Bu yüzden kendisi de "İkinci Hoca"dır.

4 Köken itibariyle Hıristiyanlığın bir kolu durumunda Sâbi'îlik, IX. yüzyılda el-Cezîre'de doğmuştur. Bir inanç sistemi olmasının yanı sıra, çok değerli bilim ve düşün adamları yetiştirmiş bir boyutu da bulunan Sâbi'îlik, Tanrı'nın yaratıcı, yüce ve hakim olduğu savından hareket eder. Azimûn, Hermes ve Orpheus adlı üç peygamberi bulunduğu ileri sürülen bu Hıristiyan mezhebine göre, aynı zamanda Tanrı'ya ancak bir töz olan ruhla ulaşılabilir. Ruh çoğuldur ve her tür maddeden ve maddesellikten arınık bir tözdür. Bu yüzden insanın kendisini maddeden ve maddeyi gerektiren davranışlardan ve edimlerden koruması gerekir. Sâbi'îlik inanışının iki kolu bulunmaktadır. Bunlardan Vaftizci Yahya Hıristiyanları denen kolu el-Cezîre'de, Harran Sâbi'îleri denen kolu da Harran ve çevresinde yaşanuştır.

B. FÂRÂBÎ'NİN YAPITLARI

Klasik bibliyografya kitaplarında yüzden çok kitap yazdığı belirtilen Fârâbî, Aristoteles, Platon, Zenon, Plotinos gibi Yunan düşünürlerinin görüşlerini yorumlamıştır. Bu yorumlama işindeki yüksek becerisi ve derin felsefi bilgisi birçok Müslüman ve Hıristiyan bilim ve düşün adamının Aristoteles ve Platon'u anlamalarını sağlamıştır. Bu bağlamda bakıldığında, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Fârâbî'nin manevi öğrencileridir.

Fârâbî'nin bırakmış olduğu düşünsel miras son derece büyük ve çok yönlüdür. Her şeyden önce bir filozof olarak, döneminin bütün felsefi problemleriyle ilgilenmiş ve katkılarda bulunmuştur. Bu anlamda yaklaşıldığında, bütünlüğü olan bir filozoftur. Çünkü felsefenin temel konuları olan varlıkbilim, bilgibilim ve ahlak alanlarında çalıştığı gibi, politika, psikoloji, mantık, hareket, ışık ve müzik konularında da yapıtlar kaleme almıştır. Kuşkusuz ki Fârâbî'nin asıl ilgisi felsefe ve mantık alanlarında yoğunlaşmıştır. Yukarıda değinildiği üzere, kendisine "Mu'allim-i Sânî" unvanının verilmesi de bundan dolayıdır.

Fârâbî'nin felsefi çalışmalarının önemli bir kısmı Aristoteles öğretisiyle ilgilidir. Bu konuda felsefe tarihinde eşsiz bir yorum ve değerlendirme birikimi bırakmıştır. Ancak Fârâbî'nin bütün çalışmaları elbette ki Aristoteles yorumlarından oluşmamaktadır, aksine pek çok orijinal görüş ve düşüncenin yer aldığı değerli yapıtlar da bırakmıştır. Bazı yapıtları üzerinde yapılacak kısa değerlendirmeler bile, Fârâbî'nin felsefe alanındaki kavrayış derinliğini ve özgün çözüm önerilerinin niteliğini görmek açısından yeterlidir.

Bu yapıtlarından birisi olan *Risâle fî el-Halâ* (Boşluk Üzerine) adlı çalışmasında kendisi için "Mu'allim-i Evvel" kabul ettiği

Aristoteles'in boşluk hakkındaki düşüncelerini eleştirmekte ve boşluğun doğa felsefesinde taşıması gereken anlamını yeniden kurgulamaktadır. Burada Fârâbî'nin hem bilgiye verdiği değeri, hem de körü körüne otoritelere bağlanmadığını apaçık görmekteyiz. Kitap bu yönüyle dikkat çeken önemli bir yapıttır. Benzer nitelikli bir diğer çalışması da, adı değişik biçimlerde Türkçeye çevrilse de *Mebâdi Ârâ Ehl el-Medine el-Fâdıla* (Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri) adlı, siyaset felsefesi ve sosyal kuram açısından devletin oluşumu ve sosyal eşitsizliğin nedenleri gibi konularda önemli düşünceler içeren kitabıdır. Fârâbî'nin yapıtlarının sayısını net olarak söylemek olanaklı gözükmemektedir. Bununla birlikte yaklaşık 96 adet çalışması olduğunu söylemek yerinde olur. Bunlardan 43 tanesi mantık, 11 tanesi metafizik, 7 tanesi ahlak, 7 tanesi siyaset bilimi, 17 tanesi ise müzik, tıp ve sosyoloji ile ilgilidir ve geriye kalan 11 tanesi de yorumdur.

a. Fârâbî'nin Yapıtlarının Sınıflandırılması:

Fârâbî'nin çalışmalarını üç başlık altında toplamak olanaklı görünmektedir:

(1) Popüler nitelikli olanlar;
(2) Bilimsel incelemelerden elde edilen sonuçların derlemelerinden oluşanlar;
(3) Sistematik çalışmalar.

Bununla birlikte bu sınıflandırmanın Fârâbî'nin yapıtlarının yalnızca sınırlı bir kısmını içerdiği göz önüne alınmalıdır. Çünkü sınıflandırma yapılırken, sürekli olarak Fârâbî'nin çeşitli tarihlerde kısa veya uzun değerlendirmelere konu edinilmiş ve hakkında belirli bir bilgiye rastlanan yapıtları dikkate alınmış, sadece adlarına bakılarak bir sınıflandırma yapılmamıştır. Bunun dışında doğal olarak Fârâbî, günümüz anlayışı çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulabilecek bir bilim ve düşün adamı olmadığından, tek bir konuyu ele alan çalışmalar ortaya koy-

muşken, aynı zamanda tek bir yapıtında birden çok konuyu irdelediği de gözlenmektedir. Bundan dolayı da sınıflandırma yapılırken daha çok yapıtta ağırlıklı olarak ele alınan konu esas kabul edilmiştir.

Bu bilgiler ışığında konuya yaklaşıldığında, Fârâbî'nin üçüncü grubu oluşturan çalışmalarını şu alt gruplara ayırmak anlamlı görünmektedir:

1. Mantık

- *Kitâb Şerâ'it el-Burhân* (Burhan -Kanıtlama- Üzerine)
- *Şerh Kitâb el-Burhân* (Burhan Kitabına Şerh)
- *Şerh Kitâb İsâgûcî lî Forfûriyûs* (Porphirius'un *İsagoji*'sine Şerh)
- *Şerh Kitâb el-Kıyâs lî Aristûtâlis* (Aristoteles'in *Kıyas*'ına Şerh)
- *Şerh Kitâb el-Makûlât lî Aristûtâlis* (Aristoteles'in *Kategoriler*'ine Şerh)
- *Şerh Kitâb el-Mugalâta lî Aristûtâlis* (Aristoteles'in *Muğalata*'sına Şerh)
- *Kitâb Şerâ'it el-Yakîn* (Kesin Bilginin Koşulları)
- *Kitâb el-Tahlil* (Çıkarım Üzerine)
- *Kitâb fî Edeb el-Cedel* (Tartışma Mantığı Kuralları Üzerine)
- *Kitâb el-Cedel* (Tartışma Üzerine)
- *Kitâb el-Kıyâs* (Kıyas Üzerine)

2. Matematik

- *Şerh Sadr el-Makâle el-Ûlâ min Kitâb-ı Eukleides* (Eukleides'in *Stoikeia*'sının (Elementler) Birinci Kitabının Baş Tarafının Şerhi)
- *Kitâb el-Hiyal el-Rûhâniyye ve el-Esrâr el-Tabîyye fî Dakâik el-Eşkâl el-Hendesiyye* (Geometrik Şekillerin İnceliklerindeki Doğal Gizler ve Gizemli Teknikler)
- *Kitâb el-Medhal ilâ el-Hendese el-Vehmiye* (Kurgusal Geometriye Giriş)
- *Kelâm fî el-Hayyiz ve el-Mikdar* [Uzam (Mekân) ve Bölümleri]

3. Astronomi ve Astroloji

- *Şerh Kitâb el-Mecisti lî Batlamyûs* (Batlamyûs'un *Almagest*'ine Şerh)
- *Kitâb el-Nücûm* (Astroloji Üzerine)

- *Nûkat Ebû Nasr el-Fârâbî fî mâ Yasihhu ve lâ Yasihhu min Ahkâm el-Nücûm* (Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler)

4. Fizik

- *Şerh Kitâb el-Semâ' ve 'Alem lî Aristûtâlis* (Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine*'sine Şerh)
- *Kitâb fî Cüz' ve mâ lâ Yetecezze'* (Atom Hakkında)
- *Kitâb fî el-Kuvve el Mütenâhiye ve Gayr el-Mütenâhiye* (Mütenâhi ve Gayri Mütenâhi Kuvvet Üzerine)
- *Kitâb el-Semâ' el-Tabi'î* (Tabiî Semâ' Üzerine)
- *Kitâb fî enne Hareket el-Felek Dâ'ime* (Felek Hareketinin Sürekliliği)

5. Psikoloji

- *Şerh Kitâb el-Nefs lî Aristûtâlis* (Aristoteles'in *Nefs*'ine Şerh)
- *Risâle fî Mâhiyet el-Nefs* (Nefsin Mahiyeti Hakkında)
- *Risâle fî (Me'an) el-Akl* (Aklın Anlamları / Akıl Üzerine)

6. Doğa Tarihi

- *Mebâdi el-Mevcudât* (Mevcudatın Başlangıcı)
- *Kitâb el-Mebâdî el-İnsâniye* (İnsanlığın Başlangıcı Üzerine)
- *Kelâm fî A'zâ el-Hayavan* (Hayvanların Kısımları)
- *Makâlât el-Refi'a fî 'Usûl 'İlm el-Tabi'a* (Tabiat İlminin Kökleri Üzerine Yüksek Makaleler)

7. Müzik

- *Kitâb fî el-Mûsiki* (Mûsiki Hakkında)
- *Kitâb el-Mûsiki el-Kebir* (Büyük Mûsiki Kitabı)
- *Kitâb el-Medhal fî el-Mûsiki* (Mûsikiye Giriş)
- *Kitâb Ustukisât 'İlm el-Mûsiki* (Mûsiki İlminin İlkeleri)

8. Genel Felsefe

- *Risâle fî Ta'rif el-Felsefe* (Felsefenin Tanımı)
- *Risâle fîmâ Yenbağî en Yukadderne Kabl Te'allüm el-Felsefe* (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)
- *Kitâb fî Ma'nâ İsm el-Felsefe* (Felsefe Kelimesinin Anlamı)
- *'Uyûn el-Mesâil* (Felsefenin Temel Meseleleri)

- *Felsefe el-Aristûtalis* (Aristoteles Felsefesi)
- *Felsefe el-Eflatun* (Platon Felsefesi)
- *Kitâb el-Cem' beyne Re'ye el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtalis* (Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)
- *Kitâb fî el-Cevher* [Cevher (Töz) Üzerine]

9. Ahlak ve Siyaset

- *Kitâb el-Ahlak* (Ahlak Üzerine)
- *Kitab el-Mille* (Uluslar Üzerine)
- *Kitâb el-Siyâset el-Medeniyye* (Siyaset Üzerine)
- *Mebâdi Arâ Ehl el-Medine el-Fâdıla* (Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)
- *Kitâb el-Fahs el-Medeni* (Medeniyetin Kökleri Üzerine)
- *Tahsîl el-Sa'ade* (Mutluluğa Ulaşma)

10. Dil

- *Kitâb el-Lisan* (Diller Üzerine)
- *Risâle (Kelâm) fî Kavânin Sınâ'at el-Şi'r* (Şiir Sanatının Kanunları)
- *Kitâb el-Elfaz ve el-Hurûf* (Sözler ve Harfler Üzerine)
- *Kitâb fî el-Hitâbe* (Hitabet Üzerine)
- *Kitâb fî Sınâ'at el-Kitâbe* (Kitabet Sanatı Hakkında)
- *Kitâb el-Kinâye* (Kinaye Üzerine)

11. Bilim

- *İhsa' el-Ulûm* (İlimlerin Sayımı)
- *Kitâb el-Merâtib el-'Ulûm* (İlimlerin Dereceleri)

12. Tasavvuf ve Din

- *Risâle fî el-Tasavvuf* (Tasavvuf Hakkında)
- *Kitâb el-Vâhid ve el-Vahdet* (Bir ve Birlik Üzerine)
- *Risâle fî Taksim el-Vâhid* (Bir'in Bölümleri Hakkında)
- *Keyfe Yestevî ellzine Ya'lemûne ve ellezîne Ya'lemûne* (Bilenlerle Bilmeyenler Bir Olur mu? sözü üzerine)

Fârâbî'nin mantık hakkındaki çalışmaları ya şerh ya da özetler şeklinde Aristoteles'in *Organon*'unun bölümlerine ilişkindir ve an-

laşıldığı kadarıyla bunların büyük bölümü hâlâ yazma halindedir; bu yazmaların birçoğu da henüz elde edilebilecek durumda değildir.[5] Felsefenin diğer alanları olan, fizik, matematik, metafizik, ahlak ve siyasetle ilgili olanların önemli bir bölümü ise elimizdedir ve Fârâbî felsefesinin değişik yönleri hakkında açık değerlendirmelerde bulunulmasına olanak tanıyacak durumdadırlar.

b. Fârâbî'nin Yapıtlarının Listesi:

1. Risâle fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kabl Te'allüm el-Felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)
2. İhsa' el-'Ulûm (İlimlerin Sayımı)
3. 'Uyûn el-Mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)
4. Kitâb el-Cem' beyne Re'ye el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtalis (Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)
5. Risâle fî (Me'an) el-Akl (Aklın Anlamları / Akıl Üzerine)
6. Makâle fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâm el-Nücûm (Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler)
7. Tahsîl el-Sa'ade (Mutluluğa Ulaşma)
8. Felsefe el-Eflatun (Platon Felsefesi)
9. Felsefe el-Aristûtalis (Aristoteles Felsefesi)
10. Makâle fî Vücûb Sınâ'at el-Kimya (Simyanın Gerekliliği Üzerine)
11. Makâlât el-Refi'a fî Usûl 'İlm el-Tabi'a (Tabiat İlminin Kökleri Üzerine Yüksek Makaleler)
12. Şerh Sadr el-Makâle el-Ûlâ min Kitâb-ı Eukleides [Eukleides'in (Stoikeia) Birinci Kitabının Baş Tarafının Şerhi]
13. Kitâb el-Mille (Uluslar Üzerine)
14. Kitâb el-Siyâset el-Medeniyye (Siyaset Üzerine)
15. Kitâb el-Elfaz ve el-Hurûf (Sözler ve Harfler Üzerine)
16. Kitâb el-Merâtib el-'Ulûm (İlimlerin Dereceleri)
17. Mebâdi Arâ Ehl el-Medine el-Fâdıla (Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri)

5 Mubahat Türker, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Risaleleri*, Ankara 1958.

18. Kitâb el-Lisan (Diller Üzerine)
19. Kelâm fî A'zâ el-Hayavan (Hayvanların Kısımları)
20. Risâle (Kelâm) fî Kavânin Sınâ'at el-Şi'r (Şiir Sanatının Kanunları)
21. Kitâb fî Ma'nâ İsm el-Felsefe (Felsefe Kelimesinin Anlamı)
22. Kitâb el-Kinâye (Kinaye Üzerine)
23. Kitâb el-Ahlak (Ahlak Üzerine)
24. Kitâb fî Cüz' ve mâ lâ Yetecezze' (Atom Hakkında)
25. Kitâb fî el-Hitâbe (Hitabet Üzerine)
26. Kitâb el-Kıyâs (Kıyas Üzerine)
27. Kitâb fî el-Kuvve el Mütenâhiye ve Gayr el-Mütenâhiye (Mütenâhi ve Gayri Mütenâhi Kuvvet Üzerine)
28. Risâle fî Mâhiyet el-Nefs (Nefsin Mahiyeti Hakkında)
29. Kitâb el-Mebâdî el-İnsâniye (İnsanlığın Başlangıcı Üzerine)
30. Kitâb fî el-Mûsiki (Mûsiki Hakkında)
31. Kitâb el-Mûsiki el-Kebir (Büyük Mûsiki Kitabı)
32. Kitâb el-Müdhal fî el-Mûsiki (Mûsikiye Giriş)
33. Kitâb Ustukisât 'İlm el-Mûsiki (Musiki İlminin Ustukusları)
34. Kitâb el-Medhal ilâ el-Hendese el-Vehmiye (Kurgusal Geometriye Giriş)
35. Mebâdi el-Mevcudât (Mevcudatın Başlangıcı)
36. Kitâb el-Redd 'Alâ el-Râvendî fî Edeb el-Cedel (Ravendîye Reddiye)
37. Kitâb el-Redd 'Alâ el-Râzî fî el-'İlm el-İlâhi (Râzîye Reddiye)
38. Kitâb el-Semâ' el-Tabi'i (Tabiî Semâ' Üzerine)
39. Kitâb fî Sınâ'at el-Kitâbe (Kitabet Sanatı Hakkında)
40. Kitâb Şerâ'it el-Burhan (Burhan -Kanıtlama- Üzerine)
41. Şerh Kitâb el-Burhân (Burhan Kitabına Şerh)
42. Şerh Kitâb İsâgûcî lî Forfûriyûs (Porphirius'un İsagoji'sine Şerh)
43. Şerh Kitâb el-Kıyâs lî Aristûtâlis (Aristoteles'in Kıyas'ına Şerh)
44. Şerh Kitâb el-Makûlât lî Aristûtâlis (Aristoteles'in Kategoriler'ine Şerh)
45. Şerh Kitâb el-Mugalâta lî Aristûtâlis (Aristoteles'in Muğalata'sına Şerh)

46. Şerh Kitâb el-Nefs lî Aristûtâlis (Aristoteles'in Nefs'ine Şerh)
47. Şerh Kitâb el-Semâ' ve 'Alem lî Aristûtâlis (Aristoteles'in Gökyüzü Üzerine'sine Şerh)
48. Kitâb Şerâ'it el-Yakîn (Kesin Bilginin Koşulları)
49. Kitâb el-Tahlil (Tümdengelim Üzerine)
50. Kitâb fî Edeb el-Cedel (Tartışma Mantığının Kuralları)
51. Kitâb el-Cedel (Tartışma Üzerine)
52. Risâle fî el-Tasavvuf (Tasavvuf Hakkında)
53. Risâle fî Ta'rif el-Felsefe (Felsefenin Tanımı)
54. Risâle fî İsbât el-Mufârakât (Maddesel Olmayan Varlıklar Hakkında)
55. Kitâb el-Vâhid ve el-Vahdet (Bir ve Birlik Üzerine)
56. Kitâb fî enne Hareket el-Felek Dâ'ime (Felek Hareketinin Sürekliliği)
57. Makâle fî Vücûb Sınâ'at el-Kimya (Kimyanın Gerekliliği Üzerine)
58. Kitâb el-Nücûm (Astroloji Üzerine)
59. Nûkat Ebû Nasr el-Fârâbî fî mâ Yasihhu ve lâ Yasihhu min Ahkâm el-Nücûm (Astrolojik Hükümlerin Geçerliliği veya Geçersizliği Hakkında)
60. Şerh Kitâb el-Mecisti lî Batlamyûs (Batlamyûs'un Almagest'ine Şerh)
61. Keyfe Yestevî ellzine Ya'lemûne ve ellezîne Ya'lemûne ("Bilenlerle Bilmeyenler Bir Olur mu?" sözü üzerine)
62. Risâle fî Taksim el-Vâhid (Bir'in Bölümleri Hakkında)
63. Kitâb el-Fahs el-Medeni (Medeniyetin Kökeni Üzerine)
64. Kitâb fî el-Cevher [Cevher (Töz) Üzerine]
65. Kelâm fî el-Hayyiz ve el-Mikdar [Uzam (Mekân) ve Bölümleri]

c. Fârâbî'nin Bazı Yapıtlarının Tanıtımı:

1. Risâle fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kabl Te'allüm el-Felsefe (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular)

Burada kast edilen felsefe Aristoteles'in felsefesidir ve Fârâbî bu felsefenin öğrenilmeye başlanmasından önce, öncelikle bi-

linmesi ve öğrenilmesi gereken dokuz konu olduğunu belirtmektedir. Bu konuda şunları yazmaktadır:

"Birincisi, felsefedeki okulların adlarını bilmek; ikincisi, Aristoteles'in, kitaplarının her birinde neyi amaçladığını bilmek; üçüncüsü, felsefe öğrenmeden önce hangi disiplinden başlamak gerektiğini bilmek; dördüncüsü, felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğunu bilmek; beşincisi, felsefe yapmak isteyenin takip etmesi gereken metodu bilmek; altıncısı, Aristoteles'in kitaplarının her birinde nasıl bir üslup kullandığını bilmek; yedincisi, Aristoteles'i kitaplarında zor bir üslup kullanmaya sevk eden sebepleri bilmek; sekizincisi, felsefe yapmış olan kimsenin tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini bilmek ve dokuzuncusu da, Aristoteles'in kitaplarını okumak."[6]

Fârâbî'nin bu çalışmasında dikkat çeken bir başka yön de felsefenin amacını belirlemeye yönelik olarak ileri sürdüğü düşüncelerdir. Fârâbî'ye göre, felsefenin amacı; "*Yüce Yaradan'ı anlamak, onun Bir durağan ve bütün varlığın etken nedeni olduğu, cömertliği, bilgeliği ve adaleti ile tüm evrene düzen verdiği konusunda bilgi kazanmaktır.*"[7] Bu cümleler, Fârâbî'nin düşüncesinin üzerindeki İslam etkisini açıkça göstermesi bakımından çarpıcı olmakla birlikte, başka temel tartışma konularına doğru da yönlendirmesi dolayısıyla ayrıca önemlidir. Çünkü bu çalışma esas itibariyle Aristoteles felsefesinin öğrenilmesi için yazılmış bir el kitabı veya yol haritası niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla da Antik felsefe birikimine dayanmaktadır. Ancak egemen kültürel yapı artık pagan değil, İslam'ın biçimlediği bir yapıdır ve bu yapının bir organı olan felsefe de doğal olarak yapının ana karakteristiğini taşıyacaktır. Artık felsefe yalnızca insan, doğa ve evreni değil, aynı zamanda bütün varlığı yaratan tanrıyı da anlamanın ve açıklamanın araçlarından birisi olacaktır. Fârâbî'nin bu çalışması Almancaya ve İbraniceye çevrilmiş, Kahire, Leyden ve Delhi'de birçok kez basılmıştır.

6 Fârâbî, *Risâle fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kabl Te'allüm el-Felsefe*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, s. 109.

7 Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Belleten*, Cilt 15, Sayı 57, Ankara 1951, s. 17.

2. İhsâ' el-'Ulûm (İlimlerin Sayımı)

Fârâbî'nin Latinceye ve İbraniceye birçok kez çevrilmiş olan bu yapıtı, döneminin genel bilgi anlayışı ve düzeyi bağlamında bilimleri ve niteliklerini ele aldığı çok değerli bir çalışmasıdır. Aristoteles'in bilim sınıflandırmasını esas alan ve aslında bu sınıflandırmayı desteklemeyi amaçlayan bu çalışmasında Fârâbî, bilimleri, dil bilimi, mantık bilimi, talimi bilimler, ilahiyat ve medeni bilimler olmak üzere, ilk önce beş kısma ayırmakta ve daha sonra her bilimin alt dallarını açıklamaktadır. Aristoteles tarafından yapılan bilim sınıflamasına baktığımızda benzeri tanımlamalar yapıldığını görebiliriz.

Bilindiği üzere bilimlerin sınıflanmasıyla ilgili bilinen en eski çalışma Aristoteles'e aittir ve o bilimleri üçe ayırmaktadır:

1) Kuramsal bilimler; matematik, tabiiyat, ilahiyat,
2) Uygulamalı bilimler; ahlak ve siyaset,
3) Sanat ve Edebiyat; şiir, hitabet, tartışma,

Bu sınıflama daha sonra Aristoteles yorumcularınca kuramsal bilimler ve uygulamalı bilimler olmak üzere iki ana gruba ayrılmıştır. Ancak İslam Dünyası'nda özellikle el-Kindî'nin etkisiyle ilahiyat, matematik ve tabiiyat olmak üzere üçlü bir sınıflama yapılmışsa da, asıl köklü değerlendirmeyi Fârâbî'nin gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır.

Fârâbî, *İhsâ' el-'Ulûm*'da bilimleri şu başlıklar altında sınıflandırmıştır:

1) Dil Bilimi: Fârâbî dil bilimini iki kısma ayırmaktadır:

i. Herhangi bir halk arasında bir manaya delalet eden kelimeleri ezberlemek ve onlardan her birinin delalet ettiği şeyi bilmektir.

ii. Kelimelerin kanunlarını bilmektir.

Bu bölümlemenin hemen ardından Fârâbî, son derece ilginç bazı belirlemelerde bulunmaktadır. Bunlardan birisi "kanun" sözcüğüyle ilgili yaptığı tanımdır:

"Kanunlar külli yani umumî sözlerdir ve bunlardan her biri yalnız başına bu disiplinde (sınaatte) bulunan birçok şeyleri içine alır ve kendileri için bir disiplin meydana getirilen şeylerin hepsini veya pek ço-

ğunu kaplar. Bir disiplinde, kanunlar, ya kendinden olmayanlar içine girmesin yahut kendinden olanlar dışında kalmasın diye, o disiplinden olan şeyleri çevrelemek için meydana getirilmiştir. Bazen de bir kimsenin bir hususta yanlış yapıp yapmadığını sınayıp denemek için (imtihan), yahut bu disiplinin içine aldığı şeylerin öğrenilmesi ve ezberlenmesi kolay olsun diye hazırlanmış olur."[8]

Fârâbî, aynı bölümde dildeki zamanların, "*geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zamandan*"[9] oluştuğunu açıklamaktadır. Bu açıklaması onun dil konusundaki düşüncelerini bütünüyle Arapçayı dikkate alarak geliştirdiğini ortaya koymaktadır.

2) Mantık Bilimi: Fârâbî'ye göre, "mantık bütün halinde, aklı düzeltmeğe ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek tarafına yöneltmeğe yarayan kanunları ve insanı makullerde yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir." [10]

3) Öğretme Bilimleri: Fârâbî, bu alanda yedi ayrı disiplinin bulunduğunu söylemektedir: [11]

i. Sayı
ii. Geometri
iii. Optik
iv. Astronomi
v. Müzik
vi. Ağırlık
vii. Mekanik

Fârâbî'nin bu alt sınıflandırması klasik dönemdeki sınıflandırmayı oluşturan yedi özgür sanatın quadrivium, yani dörtlü disiplinini meydana getiren sanatları içermektedir.

4) Tabiat ve İlahiyat: Tabiat bilimi, doğal (tabii) cisimleri ve arazlarını,[12] buna karşılık, ilahiyat ise metafizik konuları inceler. [13]

Fârâbî, ilahiyatın üç bölüm olduğunu ileri sürer: [14]

8 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Çeviren: Ahmet Ateş, İstanbul 1986, s. 55
9 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 57.
10 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 64
11 Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 88-104
12 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 105
13 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 114.
14 Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 114-115.

Birincisinde, varlıklar ve onların varlık olması ile kendilerinde meydana gelen şeyler, haller, araştırılır. İkincisinde, bölümlere ayrılmış olan nazari ilimlerdeki burhanların başlangıçları tetkik edilir. Üçüncü bölümde, cisim olmayan ve cisimlerin içinde olmayan varlıkları araştırır ve tetkik eder.

5) Medeni Bilimler: Fârâbî, kısaca medeni bilimleri şöyle tanımlamaktadır: İrade ile yapılan işlerle hareketlerin çeşitlerini, bu işler ile hareketlerin meydana gelmesine sebep olan yeti, ahlak, seciye ve huyları ve bunların yapılmasındaki amaçları araştırır ve tetkik eder.[15] Fârâbî burada aynı zamanda fıkıh ve kelamı da söz konusu etmiştir.

Kitabın diğer bir önemli yönü de, Fârâbî'nin kitabın yararlarını açıklarken yaptığı değerlendirmelerdir. Kitabının yararlarını sıralarken şu değerlendirmeleri ileri sürmektedir:

"Bu kitaptaki bilgilerden istifade edilebilir. Çünkü insan, bu ilimlerden birini öğrenmek isteyip bu kitaba bakarsa, cesaretle neye giriştiğini, neye baktığını, bu bakışı ile ne fayda temin edeceğini, bütün bunlardan kazancının ne olacağını, bunlarla hangi fazileti elde edeceğini bilir. Böylece, ilimlerden neyi kazanmağa girişmiş ise, körü körüne ve aldanmalarla değil de bilerek ve görerek, ona doğru ilerler. İnsan, bu kitap sayesinde ilimler arasında bir mukayese yapabilir ve hangisinin daha üstün, hangisinin daha faydalı, hangisinin daha açık, hangisinin daha sağlam ve hangisinin daha kuvvetli olduğunu, hangisinin daha gevşek, daha kuvvetsiz ve daha zayıf bulunduğunu anlar.

Bu ilimlerden birini iyice bildiğini iddia ettiği halde bunu bilmeyen kimseleri meydana çıkarmak hususunda da bu kitaptan faydalanmak mümkündür. Çünkü kendisinden bu ilimdeki bütünü (cümle) bildirmesi, bölümlerini (cüz) sayması istenir ve her bölümde bulunan bütünler sorulur; o, buna cevap veremezse, iddiasının yalanlığı belli olur ve kendisinin de yalancılığı meydana çıkar.

Bu ilimlerden birini güzelce bilen bir kimsenin, bunun hepsinin mi, yoksa bölümlerinden birini mi iyi bildiği ve bu bilgisi-

15 Fârâbî, a.g.e., s. 118.

nin ne kadar olduğu, yine bu kitap sayesinde belli olur. İyi bir şekilde yetişmiş ve türlü bilgileri bilen kimseler arasında her bir ilimdeki bütünleri güzelce öğrenmek isteyenlerle, ilim-ehlinden sanılmak için onlara benzemek isteyenler de bu kitaptan faydalanabilirler.[16]

Yukarıdaki alıntıda sayılan yararların tamamının pratik amaçlar taşıması oldukça ilginç ve Fârâbî'nin bilim ve felsefe anlayışını göstermesi bakımından da son derece değerlidir. Çünkü burada açıkça ilim öğrenmenin ne gibi yararlar sağlayacağından başlayarak, bilgiçlik taslayan birinin bile ne kadar bildiğinin bu kitabın okunmasıyla kazanılabileceği açıklanmaktadır. Bu amaç aslında kitabın yazılışındaki temel kaygının kuramsal bir anlatım ortaya koymak olmadığını, aksine o gün için bilim olarak kabul edilen disiplinlerin dökümünü yapmak ve tanıtmak olduğu gerçeğini göstermektedir. Başka bir deyişle, *İhsâ' el-Ulûm* bilimler hakkında bir tür ansiklopedik[17] yapıt niteliği taşımaktadır.

Kuramsal boyutu eksik ve yetersiz olmakla birlikte, *İhsâ' el-Ulûm*'un Doğu'da ve Batı'da yoğun bir etki bıraktığı gözlenmektedir. Doğu'da İbn Sînâ'dan itibaren bütün bilim sınıflandırma çalışmaları Fârâbî'nin bu kitabından büyük ölçüde etkilenmiştir.

İhsâ' el-Ulûm, birkaç kez Latinceye çevrilmiştir. İlk çeviri XII. yüzyılın başlarında Dominicus Gundissalinus tarafından gerçekleştirilmiş, daha sonra bu çeviriyi Guilielmus Camerarius 1638 yılında Paris'te *Alpharabi Philosophi Opusculum de Scientiis* adıyla yeniden bastırılmıştır. Kitabın diğer çevirisi de yine XII. yüzyılda ünlü çevirmen Gerard de Cremona (1114-1187) tarafından *Liber Alpharabi de Scientiis* adıyla gerçekleştirilmiştir. Kitap XIV. yüzyılda da İbraniceye çevrilmiştir.[18]

3. Uyûn el-Mesâil (Felsefenin Temel Meseleleri)

Bu kitap, Fârâbî'nin kavram, önerme, önermeler arası ilişki, varlık dereceleri, zorunlu varlık, Tanrı evren ilişkisi, gökyüzü,

16 Fârâbî, *a.g.e.*, ss. 53-54
17 Ahmet Ateş, "Giriş", *İhsa'el-Ulûm*, İstanbul 1986, s. 46
18 Ateş, a.g.e., ss. 50-51.

dört unsur, devinim ve türleri, mekân, boşluk, döngüsel ve doğrusal devinimler, göksel nesnelerin doğası, insanın psikolojik ve biyolojik özellikleri gibi antik felsefenin pek çok temel problemine yaptığı yorumlarının yer aldığı bir çalışmadır.[19] Yapıtın düzenlenişi bütünüyle Aristoteles felsefesinin temel çalışmaları esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Önce *Organon* ele alınmış ve buradaki temel problemler "Kavram ve Önerme Bilgisi", "Önermeler Arası İlişki" başlıklarıyla tartışılmıştır. Ardından *Metafizik* ele alınmış ve orada yer alan problemler "Varlık Mertebeleri", "Zorunlu Varlık Olan Tanrı'nın Nitelikleri" ve "Tanrı-Âlem İlişkisi" başlıklarıyla irdelenmiştir. Daha sonra *Gökyüzü Üzerine* ve *Fizik* söz konusu edilerek "Kozmolojik Akıllar Nazariyesi", Göklerin Dört Unsura ve Yeryüzündeki Varlıklara Etkisi", Hareket Çeşitleri", "Mekân, Boşluk, Yön, Atom, Sonluluk, Sonsuzluk, Dairevi ve Doğrusal Hareket", "Dört Unsur ve Âlemin Küre Şeklinde Oluşu", "Göğün ve Gökcisimlerinin Yapısı", "Dört Unsurun Nitelikleri ve Karışım Olayı" başlıkları altında problemler tartışılmıştır. En sonunda da Aristoteles'in *Ruh Üstüne* adlı kitabı esas alınarak "İnsanın Biyolojik ve Psikolojik Özellikleri" ve "Ruh Göçü, Ölümden Sonraki Hayat, Kaza-Kader, Kötülük ve İyilik Kavramları" gibi başlıklar altında problemler ele alınmıştır.

'Uyûn el-Mesâil 1836 yılında Almanya'da *Documenta Philosophiae Arabum* adlı kitap içerisinde Almanca olarak yayımlanmıştır.[20]

4. Kitâb el-Cem' beyne Re'ye el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtalis (Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)

Adından da açıkça anlaşıldığı üzere, Platon ve Aristoteles'in çeşitli konulardaki düşünceleri arasındaki farklıkları ve nedenlerini ele alan Fârâbî, çalışmasının gerekçelerini şöyle açıklamaktadır:

19 Fârâbî, *'Uyûn el-Mesâil*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, ss. 117-126

20 Ateş, a.g.e., s. 30

"İmdi, zamanımızda çoğu kimselerin, âlemin yaratılmışlığı ve ezelîliği konusunda tartıştıklarını; ilk yaratıcının ispatı, ondan meydana gelen sebeplerin varlığı, nefis ve akıl problemi; davranışların iyi veya kötü oluşuna göre mükâfat veya ceza verilmesi; siyaset, ahlak ve mantıkla ilgili daha birçok konuda, önde gelen seçkin iki filozof (Eflâtun ve Aristoteles) arasında ihtilaf bulunduğunu iddia ettiklerini gördüm.

Bu makalemde ben, sistemlerinin farklı olmadığını ortaya koymak, kitaplarını okuyanların zihinlerinde meydana gelebilecek şüpheleri gidermek için ikisinin görüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak, eserlerinde şüphe ve tereddüde yol açan noktaları izah etmek istedim. Çünkü bu, açıklanması ve izah edilmesi çok önemli ve yararlı bir husustur. [...] Bilinmesi gerekir ki, her yanlış düşünce belli bir sebepten kaynaklanır. İşte biz burada iki filozofun temel düşünceleri arasında ihtilaf bulunduğu şeklinde yanlış bir düşünceye yol açan bazı sebepleri açıklayacağız; bundan sonra da ikisinin görüşlerini uzlaştıracağız."[21]

Fârâbî, iki filozofun görüşlerini şu başlıklar altında karşılaştırmıştır:

Hayat anlayışları, ilimlerin sistemleştirilmesi, cevher, tariflerin yeterliliği, karışık kıyas, birinci ve üçüncü şekil kıyas, yüklemi zıt olan önerme, görme, ahlak, bilginin kaynağı, alemin ezeliliği ve yaratılmışlığı, idealar, ahiret.

Almancaya da çevrilmiş olan bu yapıtın Türkçe ilk çevirisini ise Mahmut Kaya "*Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*", (*Felsefe Arkivi*, 24, 1984) adıyla yayımlamıştır.

5. Risâle fî (Me'an) el-Akl (Aklın Anlamları / Akıl Üzerine)

Aklın mahiyeti veya neliği ile akıl türleri üzerine ele alınmış bir çalışma olan *Risâle fî (Me'an) el-Akl*'da Fârâbî, akıl kelimesinin birçok anlamının bulunduğundan söz ederek, şunları açıklamaktadır:

21 Fârâbî, *Kitâb el-Cem' beyne Re'yey el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtalis*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, ss. 150-153

"Akıl kelimesi birçok anlama gelir. İlki, halkın bir insan hakkında "o akıllıdır" dediği şeydir, ikincisi, kelâmcıların "bu aklın gerektirdiği veya reddettiği şeydir" diyerek sıkça tekrarladıkları akıldır. Üçüncüsü, Aristoteles'in Kitâbü'l-Burhân'da (İkinci Analitikler) sözünü ettiği akıldır. Dördüncüsü, onun Kitâbü'l-Ahlak'ın (Nikomakhos Ahlakı) altıncı bölümünde anlattığı akıldır. Beşincisi, Kitâbü'n-Nefs'te (De Anima) sözünü ettiği akıldır. Altıncısı, Kitâbü Mâba'de't-tabî'a'da (Metafizika) anlattığı akıldır."[22]

Fârâbî'nin bu çalışması birkaç kez Latinceye çevrilmiştir. Çevirilerden birisi XIV. yüzyılda Kalonymos tarafından yapılmıştır. Kalonymos'un Latince çeviri metni, "Liber AlFârâbî De intellectu et intellecto" başlığıyla Fransızcasıyla birlikte, *Archives d'histoire doctrinnale et littéraire du Moyen Age*, Cilt IV içerisinde yayımlanmıştır. Almanca çevirisini ise Dietrici *Alfârâbî's philosophische Abhandlungen* (Leiden 1890-92) adıyla gerçekleştirmiştir.[23]

6. Makâle fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâm el-Nücûm (Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler)

Fârâbî'nin çeşitli adlar altında, birçok el yazması nüshası bulunan, birçok defa da basılmış olan *Makâle fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâm el-Nücûm*, adlı çalışması kısmen Türkçeye ve tamamen de Almancaya çevrilmiştir. Fârâbî, burada yıldızlara bakılarak, onlardan hükümler çıkarmanın manasızlığını savunmaktadır. Bu konuda şunları söylemektedir:

"İlim ve sanatların değeri üç şeyden biriyle ölçülür. Bunlar ya konusunun değerli oluşu, ya dayandığı delillerin sağlamlığı ya da sağladığı yararın şimdi veya gelecekte büyük oluşudur. [...] Bazen insan bir ilim hakkında iyimser davranarak onun daha güzel, daha-sağlam ve daha açık ve seçik olduğunu sanır. [...] Böyle bir zanna kapılmak insanı tümel olmayanı tümelmiş gi-

22 Fârâbî, *Risâle fî (Me'an) el-Akl*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2002, s. 127.

23 Ateş, *a.g.e.*, s. 29.

bi, sonuç vermeyen kıyası sonuç veriyormuş gibi ve kanıt olmayanı kanıtmış gibi kabule sürükleyebilir."[24]

"Ulaştığı sonuçların bir kısmının doğru, bir kısmının yanlış olduğunu görürse, bilsin ki, astrolojik bilgi zan, tahmin, iyimserlik ve aldanıştan ibarettir. [...] Astroloji alanında üne kavuşan, ona kesinlikle inanan ve onun ötesinde bir gaye tanımayan birinin, önemsediği şeylerden biri hakkında kesin bir yargıda bulunduğu görülmüş değildir. O kimse kendi doğduğu burcu (tâli) görse bile, [kayıp] bir malı ortaya çıkarma, savaşta tedbiri terk etme, yolculukta yanına azık alma ve benzeri olayların gerçekleşeceğine dair bütün kanıtları ortaya koysa bile yine de kesin bir yargıya varamaz.

Durum böyle olduğuna göre astrologlar bu sanatla sadece şu üç şeyden biri için meşgul olmaktadırlar: Ya hoşça vakit geçirmek ve bu sanata tutkun olmalarından ya bundan kazanç sağlamalarından ya da aşırı ciddiye almaları ve "söylenen her söz merak uyandırır" özdeyişi uyarınca davranmalarından dolayıdır."[25]

7. Tahsîl el-Sa'ade (Mutluluğa Ulaşma)

Fârâbî'nin siyaset felsefesini temellendirdiği önemli çalışmalarından birisi olan *Tahsîl el-Sa'de*, siyaset, devlet, sosyal yaşam, ahlak vb. disiplinleri de içerecek şekilde düzenlendiğinden, aynı zamanda onun temel felsefesinin de yer aldığı bir çalışmadır. Kitabın sonunda Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin yorumlarının da konulmuş olması, Fârâbî'nin de aslında hem kendi felsefi sistemini, hem de genel anlamda İslam felsefesinin temel form ve motiflerini geliştirmeyi hedeflediğini göstermektedir. Çünkü kitapta tartışılan konular veya problemler İslam düşüncesi bağlamında sonuçlandırılmaya çalışılmıştır. Kitabın bir diğer boyutu da İslam felsefesinin "geleneksel" felsefeden ne bakımlardan etkilendiği, hangi yönleriyle aştığı veya aşamadığı, ya da Aristoteles'in metafiziğiyle bağının gösterilmesi gibi temel problemlere de yanıt oluşturmasıdır.

24 Fârâbî, *Makâle fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâm el-Nücûm*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003, ss. 184-185.

25 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 192.

Bu ve diğer birçok yapıtında serimlediği düşünceleri göz önüne alındığında, klasik dönem İslam felsefesinin nirengi noktası Fârâbî'dir. Çünkü antikçağ metafiziğini belki İbn Sînâ aşmıştır, ancak onun düşünce evreninin oluşumunu esas itibariyle Fârâbî'nin oluşturduğu da tarihsel bir doğruluk olarak karşımızdadır. Fârâbî'nin bu çalışması bu bakımdan da büyük önem taşımaktadır. Her şeyden önce *Tahsîl el-Sa'de* İslam felsefesinin büyük ölçüde antik kültür mirasına dayandığını ve özellikle de Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuğun temel ilkeleriyle, İslam Dini'nin ilkelerinin geniş, ussal ve tarihsel bir çerçevede sentezlenmesiyle oluştuğunu kuşku götürmez bir biçimde ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın metafizikteki başarısı da bu sentezi, yine Fârâbî'nin yol göstericiliği ışığında geliştirebilmiş olmasıdır. *Tahsîl el-Sa'de*'nin bir diğer özelliği de din ile felsefe ilişkisinin ayrıntılı bir biçimde tartışılmasıdır.

Fârâbî, bu kitabının girişinde şunları belirtmektedir:

"1- Kendileri ile milletlerin ve şehirlerin bu hayatta dünya mutluluğu ve öteki hayatta üstün mutluluğu elde ettikleri insani nesneler dört türlüdür:

1) Nazari erdemler,
2) Düşünme erdemleri,
3) Ahlaki erdemler,
4) İşlek (ameli) sanatlar.

2- Nazari erdemler, en son gayeleri, varlıkları ve onların ihtiva ettiklerinin yalnız anlaşılmasını kesinlikle sağlayan ilimlerden ibarettir. Bu ilimlerin bir kısmı, farkına varmadan, nereden ve nasıl meydana geldiğini bilmeden, ilk andan itibaren insanda bulunur. Bunlar ilk bilgilerdir.

Diğer bir kısmı da düşünmek, araştırmak, istidlal (istinbat) suretiyle, öğrenmek ve öğretmekle elde edilir, ilk bilgilerle bilinen şeyler ilk öncüllerdir. Onlara dayanarak elde edilecek sonraki bilgilere araştırmak, istidlal etmek, öğrenmek ve öğretmekle varılır.

Araştırma veya öğretimle bilinmesi arzulananlar başlangıçta bilinmeyen nesnelerdir. Onlar araştırılıp bilinmeleri istenince mesele olurlar ve bundan sonra, insanda onlara dair istidlal veya öğrenim yoluyla inanç (itikat-kesin bilgi) fikir veya bilgi hâsıl olunca, onlar sonuçlar (netice) olmuş olur.

3- Her meselede aranan, onun hakkında kesin gerçeği elde etmektir. Ama çok defa kesinliği elde edemeyiz. Buna karşılık biz, aradığımızın bir kısmına dair kesinlik, geri kalanlara dair de zan ve kanaat elde edebiliriz. Belki, ona dair bir tasavvura (tahayyül) ulaşabiliriz veya ondan sapar ve ona rastlamadığımız halde onunla karşılaştığımıza inanırız veya lehte ve aleyhteki deliller bize eşit olarak gözükünce şaşakalırız. Bunun nedeni, bir sorunu çözümlerken kullandığımız metotların değişik olmasıdır; çünkü tek metot bizi sorunlar hakkında çeşitli kanaatlere sürükleyemez."[26]

8. Kitâb el-Felsefe-i Eflatun (Platon Felsefesi)

Fârâbî'nin, Platon felsefesi üzerine yazdığı en yetkin yorumlardan birisi olan bu çalışması, kitabın başlığında da belirtildiği gibi, Platon'un *Birinci Alkibiades* adlı diyalogundan başlamak üzere, başlangıcından son dönemine kadar düşüncesini diyalogları bağlamında serimleyen olağanüstü bir yapıttır.

"O, önce, her varlığın bir olgunluğu olduğundan dolayı, insanın da insan olarak olgunluğunu meydana getiren ve insanı kıskanılır bir varlık yapan nesnelerin ne olduğunu inceledi. Böylece o, insanın olgunluğunun, yalnız vücut organlarının bozulmamış, güzel yüzlü ve yumuşak ciltli olmasından ibaret olup olmadığını veya bunun yanında soy ve kabilesi içinde sayılır bir kimse olması veya geniş bir kabilesi ve çok arkadaşı ve sevenlerinin bulunmasından ibaret olup olmadığını; ya da bununla beraber, refah içinde olması veya saygı gösterilen, yüksek tutulan, buyruğu geçerli olan ve arzusuna boyun eğen bir gruba veya şehre hâkim olmasından ibaret olup olmadığını araştırdı. Kendisine en son olgunluğu veren mutluluğu elde etmek için, insanın bunların bir kısmını veya hepsini haiz olması yeter midir? Bu şeyleri araştırırken onların ya hiç mutluluk olmadıkları, fakat mutluluk olabileceklerine inanıldığı, ama bunlara veya onların bir kısmına başka bir şey katmadan, insanın mutluluğu elde etmesi için yeter olmadıklarını anlamıştı.

Sonra bu diğer şeyin ne olması gerektiğini inceledi. Elde edilmesiyle mutluluk elde edilecek olan bu diğer şeyin bir çeşit bilgi ve bir türlü yaşayış yolu olduğu kendisince anlaşılmış oldu. Bütün bu şeylerin

26 Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, Çeviren: Hüseyin Atay, Ankara 2001, ss. 3-4.

hepsi, Birinci Alkibiades yani model adını verdiği "İnsana Dair" olarak bilinen kitabında bulunur.

Bundan sonra bu bilginin ne olduğunu ve onun nasıl bir bilgi olduğunu inceleyip onun ne olduğunu, nasıl bir ilim olduğunu, niteliğinin ne olduğunun ve onun, varlıklarından her birinin özünü bilmek olduğunu buldu. Bu bilgi, insan için en son olgunluk ve elde edebileceği en yüksek olgunluktur. Bu, iradeli anlamında olan Theaitetos adını verdiği kitabında bulunur."[27]

XIII. yüzyılda Samtob b. Yosep tarafından İbraniceye çevrilmiştir. Franz Rosenthal ve R. Walzer ise *AlFârâbius de Platonis Philosophia* adıyla 1943 yılında Londra'da yayımlamışlardır.

9. Kitâb el-Felsefe-i Aristutalis (Aristoteles Felsefesi)

Fârâbî'nin, Aristoteles felsefesini tanıtmak üzere yazdığı önemli çalışmalarından birisi olan bu kitabı, kitabın başlığında da belirtildiği gibi, onun felsefesinin bölümlerini, bölümlerinin dizilişini, başladığı ve bittiği yer dahil olmak üzere ayrıntılı olarak betimleyen değerli bir yapıttır:

"Aristoteles, insanın olgunluğunu Platon'un gördüğü gibi görür ve daha da ileri gider. Mamafih o, insanın olgunluğu kendiliğinden açık bulunmadığından veya kesinlik taşıyan bir delil ile açıklanması kolay olmadığından, Platon'un başladığı durumun öncesinden başlamayı uygun görmüştür.

Çünkü Aristoteles başlangıçtan beri herkesin takip ettiği, arzulanan iyi şeyler olduklarını düşündüğü-sanki baştan beri arzulanıp istenildikleri gibi ve zamanca da hiçbir nesnenin kendilerinden önce gelmediği-dört şey görmüştü:

1) Vücut Sağlığı.

2) Duyuların sağlığı.

3) Vücut ve duyuların sağlığı, kendileri aracılığıyla elde edilecek nesneleri ayırt etme bilgisine gereken kudret sağlığı,

4) Bunların sağlığına götüren çalışmayı yapacak kuvvet sağlığıdır.

Zarurî ve faydalı olan bilgi bu (3) çeşit bir bilgidir. Faydalı, zarurî ve her şeye tercih edilen çalışma, bu (4) çeşit bir çalışmadır; bu çalış-

27 Fârâbî, *Eflatun'un Felsefesi*, Çeviren: Hüseyin Atay, Ankara 2001, ss. 71-72.

ma, ister insanın kendi çalışması ile ilgili, ister başkaları için olan başkalarının çalışması ile ilgili, ister kendisi için kendi çalışmasıyla ilgili olsun, bunu ister sözle ister hareketle yapsın. Bu çalışma ile meydana getirilen iş, faydalı, zarurî ve önce gelen bir iştir ve bu çalışmaya uygun olan söz, faydalı ve zaruri bir sözdür. Bundan sonra, bu dört şeyin, sağlığın en üstün durumunda olmaları da tercih edilir."[28]

Değerlendirmesinin sonunda ise Fârâbî, "*Bundan dolayı Aristoteles Metafizik adını verdiği kitapta varlıkları, tabii incelemeden farklı tarzda araştırma ve incelemeye koyulmuştur. ... Aristoteles'in araştırdığı insanın kendisi için yaratılan aklı elde etmek için, ilmin zarurî bir ilim olduğu anlaşılmıştır. Sonra gelen ilim, iki gaye için araştırılmıştır: Biri insanın, kendisi uğrunda yaratıldığı insanî aklı olgunlaştırmak, ikincisi, eksik tabii bilgimizi tamamlamaktır, zira biz metafizik bilgiye sahip değiliz. Bundan dolayı, felsefe, zorunlu olarak herkeste gücü yettiği kadar var olmalıdır.*"[29] demektedir.

10. Makâlât el-Refi'a fi Usûl 'İlm el-Tabi'a (Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler)

Fârâbî'nin üç makale halinde hazırladığı ve akıl, ruh ve nefis konularını tartıştığı yapıtındaki düşünceleri *Mebâdi Ârâ Ehli el-Medîne el-Fâdıla*'daki düşüncelerinden, özellikle ayrıntı bilgisi açısından belirgin farklar göstermektedir. Bununla beraber, örneğin *Fusûs el-Hikem*'e ise büyük benzerlik taşımaktadır. Yapıtın Fârâbî'nin ilk eserleri arasında bulunması ihtimali göz önüne alındığında ise Fârâbî'nin düşünsel gelişinin belirlenmesi bakımından da büyük önem taşıdığı anlaşılmaktadır.[30]

Yapıtın girişinde Fârâbî şunları belirtmektedir: "*Akıl, ruh ve nefis, fena sıfatlardan münezzeh olan yüce Tanrı'nın insanın içine yerleştirmiş olduğu latif ve ruhani üç ruhtur. Bunlar, aziz ve yüce Tanrı'nın iradesi, kudreti ve kuvveti ile insanı idare eder.*"[31] Kitabın birinci makalesi akıl konusundadır ve burada ileri sürdüğü düşüncelerin, daha önce değinildiği üzere Fârâbî'nin akla verdiği

28 Fârâbî, *Aristo'nun Felsefesi*, Çeviren: Hüseyin Atay, Ankara 2001, ss. 95-96.

29 Fârâbî, a.g.e., ss. 182-183.

30 Necati Lugal & Aydın Sayılı, "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı", *Belleten*, Cilt 15, Sayı 57, Ankara 1951, ss. 81-82.

31 Fârâbî, *a.g.e.*, s.

yüksek değeri bir kez daha ortaya koyması bakımından değerlidir.

"Bunlardan birincisi olan akıl, şerefli bir nurdur. Ruhtan ve nefisten daha latiftir. Yüce Tanrı'nın izniyle ileride beyan edileceği üzere, aklın menşei her şeyden kadim olan ve Tanrı'nın, kendi ekrem özünün nurundan, her şeyden önce yaratmış olduğu Kâmil Akıl'dır. Aklın fiilinin ve ruhaniyetinin sudur yeri ve ruhaniyeti, bütün ruhların aslı ve Emir Aleminden sudur eden vahiylerin kökü olan Ruhu'l-Emir'den, yani, bütün noksanlardan münezzeh olan yüce Tanrı'nın Emr'indendir. Tanrı'nın ilmi, kudreti ve iradesinin masdarı ve Peygambere –Tanrı'nın salât ve selâmı onun üzerine olsun– ilham olarak gelen ve Peygamberin ilham mahiyetinde konuşmasını sağlayan her şey bu Ruh'ul-Emir'dendir. Ruhu'l-Emir'den varid olan bu ilhamlar, Peygamber hakkında vahiy, başkaları hakkında sadece ilham olur.

Nitekim yüce Tanrı, "Aynı suretle, Emir Âlemimizden sana da bir ruh vahyettik", buyurmuştur. İşte bundan dolayı sünnete Kitâb hükmü verilir. Çünkü sünnet, yüce Tanrı'nın aşağıdaki sözünden anlaşıldığı üzere, meşru bir vahiydir: "O kendi hava ve hevesine göre bir şey söylemez. Onun söyledikleri, kendisine ilham olunan vahiyden başka bir şey değildir."

İşte akıl da, ilham mahiyetinde bir nur ve nuranî bir ruhtur. Akıl, Tanrı'nın ilim, marifet, kudret ve iradesine, aziz ve yüce Tanrıdan olan bu Ruhu'l-Emir yardımı ile mazhar olur. Tanrı bu aklı, kalpte sakin olan ve bedeni harekete getiren hayvanı ruha sokar Akıl, bu nurlarla ve ilim ve irade vasıtasıyla ilk başta kalpte vâki olan bir hareket yardımıyla, hayvanı ruha, bu nurları ve ilim ile iradeyi aktarır. Kalp de iki kulağı ile bunları dinleyip ihtiva eder ve bunun neticesi olarak, kalp, bu nurlarla ve ilim ve irade ile harekete gelir ve canlanır.[32]

11. Şerh Sadr el-Makâle el-Ûlâ min Kitâb-ı Eukleides (Eukleides'in (Stoikeia) Birinci Kitabının Baş Tarafının Şerhi)

Fârâbî'nin bu yapıtını Mubahat Türker Küyel Türkçeye çevirmiştir.[33] Bu yapıt incelendiğinde, Fârâbî'nin yalnızca felsefe konusunda değil, aynı zamanda İnsan, doğa ve evreni doğru bir

32 Fârâbî, *a.g.e.*, ss.

33 Mubahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Geometri Felsefesine İlişkin Metinler*, Ankara 1992, ss. 9-15.

biçimde anlamak ve kavramak için önemli bir araç olarak kabul edilen geometri veya daha genel anlatımıyla matematik konusunda da önemli çalışmalara imza attığı anlaşılmaktadır.

Bu çalışmasında Fârâbî, aslında, Aristoteles'in "Tarif=Yakın cins+ayrım" teorisi ile Eukleides'in geometrideki tariflerini uzlaştırarak, Eukleides'in geometrisine epistemolojik bir temel aramaktadır. Bunu yaparken de, Aristoteles'in "soyutlama" teorisini eleştirmekte ve Proclos'a yaklaşmaktadır. Onun Aristoteles'i eleştirileri, tıpkı, Frege'nin, John Stuart Mill'i eleştirilerine benzemektedir. Fârâbî'ye göre, Aristoteles'in "soyutlama" olarak önerdiği yöntemle, biz, hiçbir zaman, "(maddeden) soyutlanmış" kavramlara varamayız. Bu bakımdan, uzun şerh, aynı zamanda, Fârâbî tarafından Aristoteles'i eleştirmek için de kaleme alınmış olmaktadır. Fârâbî, Eukleides'in tariflerindeki, "tarif edilmemiş" terimleri, "tarif" ederek, geometrik kavramlara ulaşmıştır. Bu durum onun, geometri felsefesinde, bir liyakatidir. Fârâbî bu durumda, Aristoteles'inkinden daha üstün bir performans göstermiştir. Onun bu şerhleri matematik felsefesine yapılmış orijinal bir katkıdır. Şerh'in "Ahlak Teorisi" bakımından da değeri bulunmaktadır. Öyle ki, buna göre insan, matematik objeleri inceleye inceleye Tanrı hakkında bilgi edinmeye yatkınlaşmış olur; "Fa'al Akıl ile (Hep Etkin Akıl) "ittisâle" hazırlanır, "Saâdet-i Kusvâ'ya yönelir."[34]

34 Küyel, *a.g.e.*, s. vı.

İKİNCİ BÖLÜM

MU'ALLİM-İ SÂNÎ

AKLI VEREN TANRI'YA HAMD OLSUN!

Fârâbî, bilginin erdem olduğuna inanıyordu.

Fârâbî felsefesi, Grek düşüncesinin yoğun bir şekilde yerleştiği İskenderiye'de hayat bulan düşünce geleneğinin geliştirilmiş bir devamıdır. İskenderiye düşünce geleneği büyük ölçüde Aristotelesçiliğin, Yakın Doğu'nun yeni kültürel kalıplarına uyarlanması suretiyle oluşturulmuş ve geliştirilmiştir. Bu gelenekte dinsel içeriği belirgin şekilde ön plana çıkmış olan Yeni Platonculuk başat konumdadır ve Aristotelesçilik büyük ölçüde bu akımla harmanlanarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu oluşum neredeyse aynı şekilde Fârâbî'nin düşüncesinde de yer almaktadır. Özellikle onun metafizik, psikoloji ve siyasal düşüncelerinde gözlemlenen mistik eğilimler, Yeni Platoncu olduğunun açık belirtileridir. Bu yüzden, Fârâbî bir Yeni Platoncu olarak dini mistisizm ve sudur teorisinin monizminden meydana gelen Yeni Platoncu öğretinin zemini üzerinde yürümekte ve böylece felsefesinde Tanrı'yı evrenin veya bütün varlığın merkezi olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî, tamamıyla Tanrı merkezci bir düşünce evreninde hareket ederek, Tanrı'nın *Bir* olduğunu, *Bir*'in de her şeyi aşan *Mutlak* olduğunu, *Bir* olandan (maddenin varoluşuna kadar), yani mükemmellik basamağından aşağıya doğru nesnelerin çokluğunun ortaya çıktığını savunmaktadır. Böylece tipik bir Ortaçağ söylemine bağlanarak, Fârâbî, insanın amacının Tanrı'ya dönmek olduğunu ve bu dönüşün de erdem ve felsefi düşünce ile gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmektedir.[35] Diğer bir deyiş-

35 Robert Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çeviren: Gülnihal Küken&Uluğ Nutku, İstanbul 2001, s. 7.

le, Fârâbî'ye göre, felsefe düşünceden, yani kavramların biliminden başka bir şey değildir. Felsefenin amacı göğün ve yerin yaradanı olan Tanrı'yı bilmektir.[36]

Yeni Platoncular gibi, Fârâbî, *Platon ile Aristoteles Düşüncelerinin Uzlaştırılması Üzerine* incelemesinde, Platon'un felsefesi ile Aristoteles'inki arasında özce bir fark olmadığını savunur. Bu sebeple südurcu monizm kadar, Platon ile Aristoteles'in uzlaştırılması da Fârâbî'nin felsefesini Plotinus'a dayandıran başlıca özelliklerden birisidir. Fakat bu Yeni Platoncu özellikler dışında, Fârâbî'nin felsefesinin Aristotelesçilik ile dolup taştığı da bir gerçektir. Çünkü Aristotelesçilik, ampirik metodu ile Fârâbî'nin bilime yatkın olan aklına her zaman daha uygun düşmüştür.[37]

Ptolemaios, Eudoksos'tan başlayarak çeşitli bilim ve düşün adamlarınca geliştirilen Ortakmerkezli Küreler Modeli'nin içerdiği büyük karmaşıklığı gidererek, ondan daha yalın olan ve yaklaşık 1500 yıl kullanılan Yermerkezli Evren Modeli geliştirmiştir.[38]

Fârâbî'de karşılaştığımız Yeni Platonculuk, yukarıda değinildiği üzere, en belirgin şekilde, kozmolojisinin merkezi bir bölümünü oluşturan südur anlayışında yer almaktadır. Bu anlayış, İskenderiyeli ünlü astronom Ptolemaios'un Yer Merkezli Evren Modeli'ni temele almaktadır ve bu bakımdan önceki Yeni Platoncuların sudur anlayışlarından daha çok gelişmiştir. Burada ortaya koyduğu akıl teorisi, Afrodisiaslı İskender'in düşüncelerine dayanmaktadır ve insan aklının dışında mevcut olan bir Fa'âl Akıl kavramı geliştirmektedir.

Bu unsurlar üzerine oturtulmuş olan Fârâbî'nin kozmolojisi, Aristotelesçi sebeplik metafiziğini, Ptolemaiosçu astronomiden ödünç alınan gezegen düzeni içine yerleştirilen Plotinosçu sudur teorisinin son derece gelişmiş şekliyle bir araya getirmektedir. İlk iki unsurun birleşimi, Yeni-Platonculuğun Fârâbî'den önceki gelişimi dikkate alındığında hiç de şaşırtıcı değildir. Pto-

36 Hammond, s. 10.

37 Hammond, s. 8.

38 David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", İslâm Felsefesine Giriş, Ed. Peter Adamson & Richard C. Taylor, Çeviren: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 59.

lemaioscu Gezegen Kuramı'na dayanan son unsur ise –Fârâbî'den önce kesin olarak tanımlanabilecek bir kaynak bulunmamasından dolayı bir tahmin olarak kalsa da– muhtemelen Fârâbî'nin özgün katkısıdır. Fârâbî tarafından sunulan südurcu şema, *İlk Sebep*'ten "İkincil Sebepler" veya dokuz göksel felekle ilişki içindeki "Akıllar" aracılığıyla sonuncu akıl olan ve ay-altı dünyayı idare eden "Onuncu Akla" doğru hiyerarşik bir iniştir. Fârâbî, söz konusu sistem için altı *ilke* ortaya koymaktadır:[39]

1) İlk Sebep,
2) İkincil Sebepler, yani gayri maddi akıllar,
3) Ay-altı dünyayı idare eden Fa'al akıl,
4) Nefs,
5) Suret,
6) Madde.

Aristoteles'in psikoloji anlayışı özlü ve açık olmasına rağmen, içerisinde yer alan akıl teorisi ise eski ve yeni birçok filozof tarafından yetersiz bulunmuştur. Dolayısıyla özellikle Afrodisiaslı İskender, Themistius ve Simplicius'un eski dönemlerde yaptıkları şerhlerle konu aydınlatılmaya çalışılmıştı. Bu şerhler Süryanice ve Yunancadan yapılan tercümeler aracılığıyla daha sonra İslam Dünyası'na geçti. İslam Dünyası'nda da yorumlar ve şerhlere konu edilen Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı çalışması böylece kapsamlı araştırmaların konusu oldu. Bu araştırmaların içeriğine bakıldığında üzerinde durulan en önemli problemin akıl ile ilgili olduğu görülmektedir.[40]

Bu problemin taşıdığı önemi fark eden Fârâbî, onu kendi bilgi teorisinin özeğine koymuş ve felsefesiyle özdeşleştirmiştir. Çünkü tarihsel süreçte irdelenmiş olan bu problem "On Akıl" anlayışıyla ilgili olmakla birlikte, aynı zamanda nübüvvet teorisinin temelini oluşturuyordu. Bundan dolayı pek çok yapıtında "Aklı veren Tanrı'ya hamd olsun" diyen Fârâbî, böylece akıl ko-

39 Reisman, s. 64.

40 İbrahim Medkur, "Fârâbî", Çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed: M. M. Şerif, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, İstanbul 1990, ss. 77-78.

nusuna verdiği önemi vurgularken, problemin kendisi için taşıdığı değeri yeterince belirtebilmek için de bu konuya bağımsız bir çalışma ayırmaktan geri durmamıştır. Bu çalışmasında Fârâbî, şunları söylemektedir: Aklın birçok anlamı vardır. 1) Halkın bir insan için kullandığı anlamda akıl (o akıllıdır gibi), 2) Kelamcıların kullandığı anlamıyla akıl, 3) Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de ifade ettiği akıl, 4) *Nikomakhos Ahlak*'nda belirttiği akıl, 5) *De Anima*'da ki akıl, 6) *Metafizik*'te kullanılan anlamıyla akıl.[41] Böylece gündelik kullanımından başlayarak aklı irdeleyen Fârâbî, çalışmasının "*De Anima*'daki Aklın Anlamı" başlıklı bölümünde aklın dört anlamı olduğunu ileri sürerek, bunların 1) Bilkuvve Akıl 2) Bilfiil Akıl, 3) Müstefâd Akıl, 4) Fa'âl Akıl olduğunu belirtmektedir. Burada Fârâbî'nin insanı özellikle bilgi edinme sürecinde özne, düşünen, "akleden" bir varlık olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Burada Fârâbî'nin "akleden özne" açısından değer taşıyan cümlelerine yer vermek gerekmektedir. Bu cümleler olgular karşısında düşünen bir ben olarak öznenin bilgi aktını kurarken nasıl salt ussal bir süreci gerçekleştirdiğini açıkça ifade etmektedir. Bilkuvve aklı betimlerken, onun işlevini şöyle belirtmektedir:

> *"Bilkuvve Akıl: Bir bakıma bu, akıl veya aklın bir cüz'ü (işlevi) yahut nefsin güçlerinden bir güç, ya da varlığa ait maddeleri değil, onların bütün mâhiyet ve suretlerini soyutlamaya hazır ve müsait olan herhangi bir şeydir. Bu akıl, suretlerin hepsini o şeyin sureti veya suretleri haline getirir. Maddeden soyutlanan o suretler bulundukları maddelerden ancak o şeyin sureti olmakla soyutlanırlar. Maddelerinden soyutlanıp o şeyin sureti olan bu suretler akledilirlerdir [ma'kûlât)."*[42]

Bu tümceler apaçık olarak yönelen, algılayan ve düşünen bir öznenin bilgi üretme veya bilgiyi elde etme sürecini betimlemektedir. Kavramların dış dünyadaki nesnelerin sureti olarak bilkuvve (potansiyel) halinde bulunurken, akıl tarafından bilfiil

41 Fârâbî, *"Aklın Anlamları"*, Çeviren: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul 2003, s. 127.

42 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 130.

(aktüel) hale getirildiği burada açıkça belirtilmektedir. Bilgi edinme sürecinin nasıl bütünüyle akılsal bir etkinlik olduğunu ortaya koyan bu belirlemeler, bilfiil aklın devreye girmesiyle birlikte pekişmekte ve dış dünyada "alınan" veriye ikinci katkıyı da bu aklın yaptığı anlaşılmaktadır:

> *"Bu konuda "nefis akledendir" sözümüz kavramların, nefisteki suretlerinden başka bir şey olmadığı anlamına gelir, yani kavramlar o suretlerle özdeş hale gelmiştir. Öyleyse nefsin hem bilfiil akleden hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilen olması aynı anlama gelmekte ve aynı anlam için kullanılmaktadır. Kavramlar, bilfiil kavram haline gelmeden önce dış dünyadaki nesnelerin sureti olarak bilkuvve halindeydiler."*[43]

Daha da önemlisi *"Kavramların kendinde var olmaları bilfiil kavram olma durumundan farklı bir şeydir"*[44] diyerek, kavramların ait olduğu varlıklarla ilişkisinin de "bazen mekân, *bazen zaman, bazen konum, kimi zaman nicelik, kimi zaman cismani niteliklerden bir nitelik, bazen etki, bazen de edilgi durumunda*"[45] bulunduğunu belirtmiş ve böylece bilginin oluşmasında kategorilerin görevini de açıklamıştır. Nitekim sürece sırasıyla Müstefâd ve Fa'al aklın katılmasıyla bilgi aktı tamamlanmaktadır.

Fârâbî'nin bilkuvve dediği, diğer bir deyişle potansiyel akıl *(akl bi'l-kuvve)* ruhun bir parçası veya eşyanın niteliklerini soyutlayabilen ve kavrayabilen gücüdür. Bu, tıpkı balmumunun, üzerine kazılan yazı ile özdeşleşmesinde olduğu gibi, gelip formların yerleştiği madde ile mukayese edilebilir. Balmumundaki yazılar algılanan ve düşünülen şeylerden başka bir şey değildir. Bundan dolayı düşünülürler potansiyel olarak duyulur nesnelerde mevcuttur; bunlar duyulardan soyutlandığında artık zihinde bilfiil mevcut olurlar. Bu, algılamayı ve soyutlamayı, yani düşünülürleri kuvveden fiile geçiren önemli zihin işlemlerini açıklar; bu düşünülürler zihne nakledildiğinde akıl artık potansiyel akıl olmaktan çıkıp bilfiil akla dönüşür. Böylece, bilfiil akıl

43 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 131.
44 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 131.
45 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 131.

zihnin bir grup düşünülürleri kavrayarak yükseldiği mertebelerden biri olmaktadır ve zihin, bütün düşünülürleri kavramaya muktedir olmadığı için, idrak ettiklerine nispetle bilfiil akıl, henüz idrak edemediklerine nispetle de potansiyel akıldır. Düşünülürlerin kendisi ise duyulur nesnelerde potansiyel olarak mevcuttur. Duyulur nesnelerden soyulup çıkarıldıklarında ise bilfiil düşünülürler haline gelirler. İnsan bir kere bu bilfiil akıl seviyesine yükseldikten sonra, artık kendisini kavrayabilir. Bu tür bir kavrayışın dış dünya ile bir alakası yoktur; o zihinsel ve soyut bir kavrayıştır.[46]

Akıl soyutları kavrayabilme gücünü elde etmeye başladığında ise tekrar daha yüksek bir mertebeye, maddi nesnelerle hiçbir ilişkisi olmayan soyutları kavrama yatkınlığı kazandığı seviyeye ulaşır. Şu halde, akıl tedricen bilkuvve akıldan bilfiil akla yükselebilmeye muktedirdir. Her ne kadar alt seviye üstteki için bir başlangıç basamağı olsa da bu ardı ardına gelen iki mertebe birbirinden ayrıdır. Ama bu tedrici yükselme kendiliğinden değildir; zira onun başlangıç safhası, düşünülürler ve potansiyel akıldır ve potansiyellikten bilfiil hale dönüşüm eylemi buna elverişli olup dönüşümden önce eylem halinde olan birinin etkisi olmaksızın asla gerçekleşemez. Bu önceden eylem halinde olan şey Fa'âl Akıldır, yani on akıldan sonuncusudur. İnsan bilgisi mufârık (soyut) akıllardan gelen bir aydınlanmaya dayanır; güneşin gözümüzle ilişkisi ne ise, Fa'âl Akıl da insanla aynı ilişki içindedir. Görmek için gözümüz güneş ışığına muhtaçtır, aynı şekilde aklımız, ancak yolunu aydınlatan Fa'âl Akıl tarafından perdesi sıyrıldığı zaman idrak etmeye muktedir olur.[47]

Fârâbî, bu noktada Fa'âl Aklın insan aklı ile olan ilişkisine değinmektedir. Ona göre, Fa'âl Akıl, insanın maddî aklını (*akl bi'l-kuvve*) fiile çıkartan, bir başka ifadeyle insanın düşünmesini sağlayan unsurdur. Bu konuda şunları söylemektedir:

> *"Fa'âl Aklın insanla olan ilişkisi, Güneş'in görmeyle olan ilişkisi gibidir. Güneş görme için ışığı sağlar ve Güneş'ten sağlanan ışıkla, bundan önce sadece görebilme gücüne sahip olan göz bilfiil gö-*

46 Medkur, s. 78.
47 Medkur, ss. 78-79.

rür. Işık sayesinde göz, bilfiil görmesini sağlayan sebep olan Güneş'i de bizzat görür. Ayrıca daha önce [sadece] bilkuvve olarak görme nesnesi durumundaki renkleri de bilfiil görür. Kuvve halindeki görme duyusu bu şekilde fiil haline gelir. Aynı şekilde Fa'âl Akıl da bunu, insanın aklî gücüne nakşettiği şey yoluyla sağlar. Söz konusu şeyin aklî nefisle ilişkisi, ışığın görmeyle olan ilişkisi gibidir. O şey sayesinde aklî nefs Fa'âl Aklı akleder. Onun sayesinde kuvve halindeki akledilir, bilfiil akledilir haline gelir. Ve yine onun sayesinde kuvve halinde akıl olan kişi bilfiil ve mükemmel bir akıl haline gelir ki, sonunda Fa'âl Aklın seviyesine yakın bir seviyeye ulaşır. Böylece [kişi] akıl değilken bizzat akıl olur, akledilir değilken bizzat akledilir olur ve maddî bir varlıkken ilahî bir [cevher] haline gelir. İşte Fa'âl Aklın işlevi bundan ibarettir."[48]

Fârâbî'nin akıl kavrayışı aynı zamanda evrensel, zorunlu ve ilk neden olan varlık'ı ve evrenin var oluş sürecini de kuşatan bir nitelik taşımaktadır. İlk neden bağlamında konuyu değerlendirdiğinde Fârâbî: *"İlk göğü hareket ettirenin bütün varlığın ilkesi olması imkânsızdır; aksine, zorunlu olarak onun da bir ilkesi vardır. Şüphesiz bu ilke, kendisinden daha mükemmel olmalıdır. İlk göğü hareket ettiren ne maddedir ne de maddededir, zorunlu olarak özü itibariyle onun akıl olması gerekir. Bu akıl hem kendi varlığını hem de varlığının ilkesi olan şeyi akleder. Açıkça anlaşılmaktadır ki, kendi varlığının ilkesini akleden şey, daha mükemmel bir tabiata sahiptir. Onun bu iki özelliğe sahip olma dışında, başka bir şeye ihtiyacı yoktur"*[49] demektedir. Antik Grek felsefesinin bütün düşünsel zenginliğinin İslam geleneği çerçevesinde anlamlandırıldığının seçkin örneği olan bu tümcelerin devamında Fârâbî, Aristoteles kozmolojisindeki "İlk Devindirici"nin neden sabit yıldızlar küresi olamayacağını da yine bu bağlamda ele almakta ve aynı paragrafın devamında şunları belirtmektedir:

"Birinci göğü hareket ettirenin ilkesiyle aynı olan bu ilke her bakımdan zorunlu olarak bir'dir. O'ndan daha mükemmel bir varlığın bulunması ve [herhangi bir] ilkesinin olması imkânsız-

48 Reisman, s. 70.
49 Fârâbî, a.g.e., s. 137.

dır. Öyleyse O, bütün ilkelerin ilkesi ve var olanların ilk ilkesidir. ... O, ilk akıl, ilk varlık, ilk bir ve ilk gerçektir. Yalnız diğer ilkeler akıllar hiyerarşisinde O'na nispetle akıl sayılırlar."[50]

Fârâbî'nin sunuşunda Aristoteles'in feleklerin dönüşünü açıklamak için ortaya koyduğu hareketin sebepliliği görüşü, var oluş ve akletmenin sebepliliği şeklinde gelişmektedir ki buna göre söz konusu süreçteki her bir mertebe, bir sonrakine gerçeklik vermekte olup aşağı doğru inen bir akletme fiiline göre düzenlenmiştir. *İlk Sebep* maddesel olmayan *İlk Hareket Ettirici*'dir ve semavi felekler O'na karşı duydukları arzuyla hareket etmektedirler. Bu bütün varlıkların ilk sebebidir, kemal sahibidir, zorunlu, kendi kendine yeter, ezeli, sebepsiz, yad-maddeseldir, ortağı ve zıddı yoktur ve tarif edilemez. Birlik, hikmet ve hayat sahibidir. Bu sıfatlar O'nun özüne ilave edilmiş sıfatlar olmayıp, bizzat özüne aittir. Onu diğer varlıklardan ayıran şey mantıksal olarak varlığının sebebi olan özünün birliğidir. Madde olmadığı ve maddeyle birleşmediği için özü itibariyle akıl olmalıdır. Çünkü madde suretin bilfiil akıl olmasına engeldir, öyleyse maddeden tamamen soyut olan şey özü itibariyle bilfiil akıldır.[51] Böylece *İlk Sebep*'in sıfatlarını sıralayan Fârâbî, onun bütün varlığın da kaynağı olduğunu şöyle açıklamaktadır:

"İlk olan, var olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir. İlk Olan'ın özel varlığı ile var olmasından, zorunlu olarak, insan iradesi ve seçimi sonucu varlığa gelmeyen bütün diğer var olanların bazısı duyularla gözlemlenen, bazısı ise akılsal ispatlarla bilinen farklı varlık çeşitleri ile varlığa gelmeleri olayı çıkar. Ondan varlığa gelen şeyin varlığı, ancak varlığını bir başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşma sonucudur ve ondan (İlk Olan) başka olan herhangi bir şeyin varlığı, onun kendi varlığından çıkar (sudur). Bu bakımdan ondan varlığa gelen şeyin varlığı hiçbir şekilde onun nedeni değildir. ... İlk Olan'ın varlı-

50 Fârâbî, a.g.e., s. 137.

51 Fârâbî, *İdeal Devlet* (El-Medînetü'l-Fâzıla), Açıklamalı Çeviri: Ahmet Arslan, Ankara 1997, ss. 33-39; Reisman, ss. 64-65; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992, ss. 45-46; Fahri, s. 145.

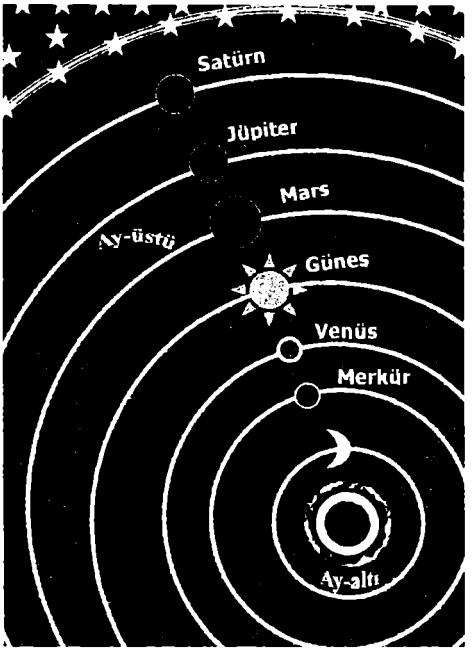
ğı başka herhangi bir şeyin varlığı veya başka bir şeyin varlığının kendisinden çıkması için değildir. Dolayısıyla onun varlığının amacı, diğer şeyleri varlığa getirmek değildir. Çünkü eğer böyle olsaydı, onun varlığının, kendisinin dışında olan bir nedeni olurdu ve o İlk Olan olmazdı. ... İlk Olan, sahip olduğu mükemmellikten başka, daha önce sahip olmadığı bir mükemmellik elde etmez. ... Aksine onun varlığı kendi özü içindir. Bir başka şeyin ondan çıkması, onun tözünün ve varlığının sonucudur ve onlardan zorunlu olarak çıkar. Bundan dolayı onun, varlığın kendisi ile başkalarına taştığı varlığı özsel varlığı, özünün kendisinden dolayı töz olduğu, tözleştiği varlığıdır ve bu varlık, kendisinden başkasının varlığının meydana geldiği varlığın aynıdır. ... Ancak o tek bir öz ve kendisiyle tözleştiği ve kendisinden başka şeylerin varlığa geldiği tek bir tözdür."[52]

Fârâbî'ye göre, kendisini düşünmesi sonucunda, söz konusu bu *İlk Sebep*'ten "ilk aklın" maddesel olmayan varlığı sudur etmektedir. Bunun ardından "ilk akıl" *İlk Sebep*'i ve kendisini düşünmekte, düşünmedeki bu "çokluk", ilk akletmede "ikinci aklı", ikinci akletmede ise bir sonraki mertebenin nefs ve bedenini varlığa getirmektedir. Akıl, nefs ve bedenin bu sudur süreci, feleklerin dokuzuncu aklına kadar aşağıya doğru inen bir yapı arz etmektedir. İlk akıl, evrenin en dış feleği olarak tanımlanan ve bir gün süren bir hareketle dönüp diğer feleklerin kendi sınırları içinde hareket ettiği ilk gökle irtibat halindedir. İkinci akıl, dönüşü neticesinde gece-gündüz eşitliğinin gerilemesini doğuran sabit yıldızlar feleğiyle ilişki içindedir. Bu aşamadan itibaren her akıl, Fârâbî zamanında bilinen gezegenlerden birisiyle irtibat halindedir: Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve Ay. Fârâbî'nin Fa'âl Akıl olarak isimlendirdiği son akıl, oluş ve bozuluş dünyasını, yani dört unsur (toprak, hava, ateş ve su), madenler, bitkiler ve akıl sahibi olan (insanlar)-olmayan canlıları idare etmektedir.[53]

Bu anlatım birkaç noktadan dikkat çekicidir. Her şeyden önce Fârâbî bu anlatımıyla felsefesinin neredeyse bütün unsurları-

52 Fârâbî, *İdeal Devlet*, ss. 46-47.

53 Reisman, ss. 64-65; Davidson, ss. 45-46; Fahri, s. 145.



nı açıklamaktadır. Diğer bir nokta da döneminin astronomi bilgisini Aristotelesçi sistemde ortaya konulduğu gibi, elli beş veya daha fazla maddesel olmayan küreden veya hareket ettiricinin karmaşıklığından kurtarıp, Ptolemaios'un Gezegen Kuramı içerisine yerleştirerek yalınlaştırmıştır. Var oluş ve akletmenin sûdurunu kabul etmekle de sistem, sadece var oluşun maddesel ve maddesel olmayan derecelenişini değil, akletme sürecini ve dolayısıyla akli faaliyete dair teoriyi de mantıksal bölümlemeyle tutarlı bir şekilde açıklamaktadır. Sistemin özeğinde bulunan unsur, bu dünyayı idare eden Fa'âl Akıl'dır.[54]

Bütün bunların ötesinde, Fârâbî'nin sonraki düşünürlere mirası, onun aklın işleyişine dair Aristotelesçi mantık hakkında özenle hazırlanmış son derece ayrıntılı görüşleridir. Fârâbî her şeyden önce sistematik ve sentezci bir filozoftur ve onun sistemi, kendisinden sonra İslam Dünyası'ndaki felsefenin bütün temel meseleleri için bir kalkış noktası oluşturmaktadır.[55] Hemen bütün felsefe araştırmacıları, Fârâbî'ye bilhassa gününün önde gelen mantıkçısı ve Aristoteles'in yorumcusu olarak en yüksek övgü payesini vermekte müttefiktirler. Burada mantık alanındaki çalışmalarının öne çıkarılması aslında tesadüfi değildir ve Fârâbî hakkında tarihsel bir gerçeğe dikkat çekmek için özellikle vurgulanmaktadır. Yaşam öyküsü anlatılırken ciddi anlamda bir mantık eğitimi aldığından söz edilmişti. Bu eğitimin Fârâ-

54 Reisman, s. 65.
55 Reisman, s. 59.

bî'nin düşünsel gelişiminde derin bir etki bıraktığı ve daha sonra bu alanda yüksek düzeyli analitik düşünceler içeren eserler verdiği görülmektedir. Öyleyse Fârâbî her şeyden önce bir mantık ustasıdır. Bu bakımdan Fârâbî, kısa zamanda bütün Müslüman çağdaşlarını geçmiş, mantık öğrenimini geliştirip, genişletmiş ve tamamlamıştır.[56] Hatta klasik kaynaklarda Fârâbî'nin bu alanda Bağdat'da ve Doğu İslam Dünyası'nda yetke kabul edilen Mettâ'yı kısa sürede geçtiği belirtilmektedir.[57]

Fârâbî'ye göre, bilinen ve iyi temellenmiş olandan kalkarak, bilinmeyenin bilgisine gidişimizdeki akıl yürütme işlemi kesin anlamında mantıktır. O halde felsefe düşünce bağı kurmak, akıl yürütmek ve ispat etmektir. Ona göre ayrıca ilk ilkeler vardır. İlk ilkeler; çelişmezlik, sebeplilik ve üçüncü şıkkın olanaksızlığıdır. Bunlar, kendiliğinden açıktır, çünkü ispatlarını içlerinde taşırlar. Fârâbî'ye göre, bütün kavramlarımız, *kategoriler* denilen on başlık altında sınıflandırılabilir. Kategoriler ya bir özne ya da yüklem olarak bir hükme dahil olabilecek her şeyin tam olarak sayılmasıdır, (sıralanmasıdır). Fârâbî, tıpkı Aristoteles gibi, on kategori kabul etmiştir: Cevher, nicelik, nitelik, bağıntı, mekân, zaman, etki, edilgi, hal (durum) ve malik olma. Bu kategoriler, Fârâbî'nin nazarında, Aristoteles tarafından ampirik olarak toplanarak bir araya getirilmiştir. Ona göre, Aristoteles evreni oluşturan nesneleri gözlemleyerek, bunların bazılarının kendi başlarına var olduklarını ve belli arazlara yahut farklılıklara temel oluşturduklarını buldu. Kendi başlarına var olanlara *cevher*, farklılıklara da *araz* dedi.[58]

Fârâbî'nin bu açıklamalarının devamında ilginç bir belirlemesinin olduğu görülmektedir. Ona göre, on kategorinin hepsi mutlak değildir. Her biri kendi altındakine göre daha basittir. Buna karşılık dört tanesi ise kesin olarak basittir veya temeldir. Bu dört temel kategori, cevher, nicelik, nitelik ve haldir.[59] Bu açıklamaları Fârâbî'nin mantıkta gerçekten de büyük bir yeterliliğe sahip olduğunu ve Mu'allim-i Sânî olmayı hak ettiğini göstermektedir. Onun bu alandaki yeterliliği, Aristoteles mantığına dair şerh ve

56 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Kasım Turhan, İstanbul 2004, s. 135.
57 Fahri, s. 137.
58 Hammond, ss. 16-17.
59 Hammond, s. 18.

yorumlarının sayısal çokluğundan ve içeriğinin mükemmelliğinden de tahmin edilebilir. Geniş şerhlerinden bize ulaşanlar, çağdaşlarınca ona gösterilen yüksek saygıyı haklı çıkarmaya yeterlidir. *İkinci Analitikler Üzerine Şerh, Birinci Analitikler Üzerine Şerh, İsagoci Şerhi, Topikler Üzerine Şerh* (Kitap II ve VIII), *Sophistik Deliller Üzerine Şerh, Peri Hermenias Üzerine Şerh, Kategoriler Üzerine Şerh, Zorunlu ve Vücûdî Mukaddimeler Üzerine Bir Risale* ve *Bütün İlimlerde Kullanılan Önerme ve Kıyaslara Dair Bir Risale*.[60]

Fârâbî'nin, mantık çalışmalarına büyük değer verdiği artık açıkça anlaşılmaktadır, ancak burada üzerinde durulması gereken nokta bu değer verişin hedefinde neyin bulunduğudur. Her şeyden önce Fârâbî'nin mantıktan anladığı sadece bilimsel veya doğru şekilde kurulmuş düşüncenin soyut bir şekilde analiz edilmesini sağlamak değildir. Bunu içerecek şekilde, bilgi kuramı üzerine ileri sürülmüş düşüncelerle, grameri de kapsayan birçok görüşü bir arada taşımayı hedeflemektedir. Bundan dolayı onun düşünce dünyasında mantık bütün insanlığın aklının dilsel anlatımlarının bir kanunu olarak ortaya çıkar.[61]

Mantık, konuların gerçekle olan münasebetleri yönünden iki kısma ayrılır: Birincisi, kavram ve tarifleri kapsayan tasavvur kısmı; ikincisi de, hükümler, kıyaslar ve ispatları içine alan tasdik kısmı. Tasavvurda tariflerin tamamen zahiren bir araya getirdiği mefhumların gerçekle bir münasebetleri yoktur; yani bunlar ne doğru ne yanlıştırlar. Fârâbî *tasavvurât* ile en basit psikolojik formları kasteder, bunlar his idrakinden doğan cüz'î formlar ve vücûb, vücûd ve imkân gibi, fıtrat icabı zihinde toplanan fikirlerdir. Bu form ve fikirler son derece doğru ve kesin bilgidirler. Bir insanın aklı bunları doğrudan doğruya anlayabilir ve nefsi kabul edebilir. Bunlar apaçık olduklarından ispat edilmelerine gerek yoktur. Tasavvur ve mefhumların birleşmesinden hükümler meydana gelir ve bunlar yanlış veya doğru olabilirler. Bu hükümlerin temellendirilmesi için daha da geriye gitmeye mecburuz; bunlar akılda evvelden mevcut olan ve kıyas ve ispatın çıkarılmış olduğu hükümlere dayanırlar. Bu ilk hükümler kendi kendilerinin delilidirler, bunların kanıta gerek-

60 Fahri, s. 137.

61 T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çeviren: Yaşar Kutluay, İstanbul 2001, s. 137.

sinimi yoktur. Çünkü birer aksiyomdurlar. Matematik, metafizik ve ahlak, bu aksiyomlar olmaksızın kurulamaz.[62]

Fârâbî'ye göre asıl mantık bilinenlerden bilinmeyenlere ilerleten *burhan*'dır. Çünkü kategorileri, bunların önermeler şeklindeki sentezlerini (Hemeneutics) ve istidlali (Birinci Analitikler) bilmek sadece mukaddimeyi oluşturur ve Burhan'ın en önemli gayesi ise zorunlu bilginin kanunlarına ulaşmak ve bunu bütün bilinenlere uygulamaktır. Fârâbî'ye göre, bu kanunlar içerisinde en önemlisi çelişmezliktir. Bu kanunla bir önermenin hakikati veya zorunluluğu ve aynı zamanda aksinin yanlışlığı veya imkânsızlığı, ikisi birden ortaya çıkar ve bir anda kavranır. Burhan, zorunlu varlığa delâlet eden zorunlu bilgiyi sınırlar. Fakat bunun yanında hakkındaki bilgimizin ancak zorunlu olduğu geniş bir olanaklı evren vardır. Buradaki bilgilerimizi Topikler[63] olarak birleştiren Fârâbî, sahih ilmin ancak İkinci Analitik'lerin zorunlu hükümleri üzerine bina edilebileceğini ileri sürer.[64]

Böylece mantık konusunda daha önce belirtildiği gibi, Fârâbî esas itibariyle Aristoteles'in mantık külliyatını, onun retorik ve şiir alanında söylediklerini de içerecek şekilde ayrıntılı olarak yorumlamış ve değerlendirmiştir. Bu anlamda bakıldığında Aristoteles'in *Organon*'u altı değil, sekiz bölüm halinde irdelendiği görülmektedir.[65]

1- Kategoriler: Kavramlara hükmeden kurallar ve onlara tekabül eden tekil terimlerin kullanışıyla ilgilenir.
2- Önermeler: İki yahut daha çok terimden yapılan basit önermelerden bahseder.
3- Birinci Analitikler: Beş delil, yani ispat, diyalektik, sofistik, retorik ve poetik delil tipleriyle kıyas kaidelerine dairdir.
4- İkinci Analitikler: İspat delili kurallarını ve bilimsel bilginin mahiyetini konu edinir.

62 Boer, s. 138.
63 Topikler: Aristoteles'in mantık konularını ele aldığı altı kitaptan oluşan Organon adlı kitabının beşinci kitabı Topiklerdir. Diğer kitaplar sırasıyla şöyledir: Kategoriler, önermeler, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler ve Sofistik Delillendirmeler. Aristoteles bu kitaplarda kavram, yargı, akıl yürütme ve kanıtlama şekilleri üzerinde durmuştur.
64 Boer, s. 139.
65 Fahri, s. 141.

5- Topika: Diyalektik soru ve cevaplardan söz eder.
6- Sofistika: Sofistik deliller ve onlara karşı korunma vasıtalarını anlatır.
7- Retorika: İkna şekillerini ve onların dinleyici üzerindeki etkisini inceler.
8- Poetika: Nazım kurallarını, şiirsel anlatımları ve onların nispi mükemmelliğini konu edinir.

Yukarıda değinildiği üzere, Fârâbî'nin mantık alanındaki çalışmaları düşünce tarihinde eşsiz bir külliyat oluşturmaktadır, ancak onun tek başarısının bu alanla sınırlı olmadığını da belirtmek gerekmektedir. Düşünce tarihinde akıl üzerine yaptığı incelemelerin bıraktığı görkemli etkiden yukarıda söz edilmişti. Bununla birlikte özellikle metafizik ve siyaset felsefesi alanlarında da eşsiz katkılarının olduğu, hemen bütün felsefe otoritelerince kabul edilmektedir.

Fârâbî'ye göre metafizik üç ana bölüme ayrılır:[66]

1- Varlıkların var oluşlarını konu edinen bölüm: Ontoloji.
2- Gayri maddi cevherler, onların mahiyeti, sayısı ve nihayette her şeyin varlığını kendinden aldığı ve her şeyin nihai prensibi, "kendinden daha kâmil hiçbir şey düşünülemeyen mükemmel varlık" tetkikinde en yüksek noktasına ulaşılan üstünlük derecelerini inceleyen bölüm: İlahiyat.
3- Özel ilimlerin temelini teşkil eden ilk ispat ilkelerinden bahseden bölüm.

Fârâbî'ye göre her bilim varlığın bir ya da birkaç alanıyla sınırlanır. Örneğin, fizik, fiziki özelliklerin etkilediği varlığın bilimiyken, matematik ise nicelikler ve sayılarla uğraşan varlık bilimidir. Tıp sağlıklı veya hasta varlığın bilimidir. Hâlbuki metafizik böyle sınırlar tanımaz. Onun alanı tüm gerçekliktir; yani varlıktır ve o varlık kavramının baştan aşağı kapsamına girer. Bu açıdan yaklaşıldığında, Fârâbî'ye göre, metafizik maddeden ayrı şeyleri inceler.[67]

66 Fahri, s. 143.
67 Hammond, s. 23.

Fârâbî, bu bakımdan maddi olmayanı ikiye ayırır; birincisi Tanrı ve insan ruhu gibi maddesiz varlıklardır. İkincisi de muhtevaları bütün maddeden arınık olan cevher, araz, sebep, nitelik gibi kavramlardır. Maddi olmayan kavramlar, maddenin dahil olmadığı, genel fikirleri inceleyen metafiziğe Genel Metafizik yahut Ontoloji yani Varlık Bilimi, maddi olmayan şeyleri incelediğinden dolayı da Özel Metafizik adını alabilir diyen Fârâbî, daha sonra metafiziği üç bölüme ayırır: Tanrıyı ve O'nun niteliklerini inceleyen Metafizik Teoloji; kainatın son prensiplerini inceleyen Metafizik Kozmoloji; ve insan ruhunu inceleyen Metafizik Psikoloji.[68]

Fârâbî, Ortaçağ'ın temel sorunsallarından olan tümeller (külliler) üzerinde de durmuş ve varlık, kavram, bir ve çok gibi anlatımların analizini yapmıştır. Zihnin, bütün işlemlerinde çok olanı bir olana indirgeme veya bir olanda birleştirme görevini gerçekleştirdiğini belirten Fârâbî, gerçekten duyularımıza verilen bir manzarayı, onun bölümlerini algılanmış bir bütünde birleştirmedikçe anlayamayacağımızı ve bu durumda söz konusu olan algının da zihnin birleştirmeyi içine alan bir aktı olduğunu savunmaktadır. Benzer şekilde, bir şeyin başka bir şey hakkındaki tasdikinin yahut inkârının edildiği yargı aktı da, her iki terimin, özne ile yüklemin, bir karşılaştırma aktında birleştirilmeden gerçekleşemez. Bu anlam da, kıyas da basit iki yargının üçüncü bir yargıda terkip edilmesidir. Fârâbî'ye göre, zihnin bütün bu işlemleri içinde terkip etme görevini en fazla temsil eden unsur *kavram*dır, çünkü kavram, tarifi gereği çok'un bir'de kavranışıdır. Bu anlamda Fârâbî'ye göre, en külli kavram varlıktır ve bizzat varlıkla aynı kapsamda olandır.[69]

Fârâbî, varlığın zorunlu ve olanaklı olarak ayrılması konusuna da bu bağlamda değinmiş, Zorunlu Varlık'ı, kendi başına var olan veya var olmaması olanaklı olmayan olarak, buna karşılık Olanaklı Varlık'ı ise varlığını bir diğerinden alan ve var olmaması mümkün olan varlık şeklinde betimlemiştir.[70] Fârâbî'ye göre, her yaratılmış varlıkta iki yapı ilkesi vardır; öz ve varoluş. Bunlar sırasıyla fiil ve imkân olarak kavranırlar. Varlık bir şeyin

68 Hammond, s. 24.
69 Hammond, ss. 25-26.
70 Hammond, s. 28.

neden öyle olduğunun sebebidir. Var olma özün fiil halidir. Peki, öz ve varoluş arasındaki fark nedir? Fârâbî'ye göre, var olma başka bir şey, öz başka bir şeydir. Eğer öz ve var olma bir tek şey olsaydı, birini kavramadan diğerini kavramamız mümkün olmazdı. Eğer yaratılmış varlıklarda öz ve varlık olma farkı olmasaydı, onların özleriyle var olduğu, söylenebilirdi. Özü varoluşunun ta kendisi olan yalnız bir varlık vardır, o da Tanrı'dır.[71]

Sonlu, belirli şey madde ve form olmak üzere iki prensipten meydana gelir. Madde cisim olarak belirlenmemiş gerçeklikten başka bir şey değildir. Belirlenmişliği sebebiyle bu veya şu cisim olması sadece formu sayesindedir. Form maddeyi gerçekte öyle bir cisim olarak belirleyen ilkedir. Ne madde formsuz var olabilir, ne de form madde olmaksızın. Tahta, bir beşik haline gelmeye kayıtsız kaldıkça, o imkân halinde bir beşiktir ve beşik biçimini almaya başladığı andan itibaren fiilen beşik olur. Bu nedenle eğer madde ve formdan birisi uzaklaştırılırsa, hiçbir şey kalmaz, formun maddenin içinde bulunmasının sebebi budur.[72] Bu son yaklaşımıyla bir kez daha Aristotelesçi olduğu açıkça anlaşılan Fârâbî, düşüncenin ve gerçekliğin kanunlarının varlık kavramına sıkı sıkıya bağlı olduğunu, eğer varlık kavramı gerçeğe dayanıyorsa yalnız düşüncenin değil, gerçekliğin kanunları olan ilkelerin de böyle olacağını vurgulamıştır.

Fârâbî, sürekli olarak yine Aristoteles'ten aldığı anlaşılan üç temel ilkeden söz etmektedir:

Çelişmezlik ilkesi: Aynı şeyin aynı zamanda hem var olması hem de var olmaması imkânsızdır.

Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi: Bir şey ya vardır, ya yoktur.

Sebeplilik ilkesi: Her değişim bir şey tarafından gerçekleştirilir veya her olayın bir sebebi vardır.[73]

Fârâbî'nin siyaset felsefesine gelince... Ona göre: "*İnsanın akıl kuvvetinin aktüel gelişimi ve fiilen gerçekleşmesi, aynı zamanda birtakım pratik erdemlere sahip olmasını zorunlu kılar. Erdemin iyi nitelenmesinin biricik nedeninin, onun mutluluğa olan katkısı olduğunu öne süren Fârâbî'ye göre, insan, tecrit edilmiş bir halde değil, fakat iyi*

71 Hammond, s. 29.
72 Hammond, ss. 30-31.
73 Hammond, ss. 30-31.

yönetilen bir toplumda başkalarıyla iyi ilişkiler içinde yaşadığı ve doğru yönlendirildiği zaman ancak erdemli olur. Dolayısıyla, insan topluluklarını düzenleme, yönetme ve yönlendirme işinden sorumlu olan insanlar, felsefî bilgeliğe sahip olmalıdırlar. Çünkü teorik bilgelik olmadan, insanoğlu için yasa yapmak söz konusu olamaz. Böylece, Fârâbî de Platon gibi ya filozofların yönetici, ya da yöneticilerin filozof veya bilge olması gerektiğini yinelemiştir. İnsanları en yüksek amaçlarına götürecek, onları erdemli özneler haline getirecek ilkeleri belirleyip yasaları yapan kişi ancak filozof-kral olabilir. İşte böylesi yetkin idareciler tarafından, onların belirledikleri ilkelere, koydukları yasalara göre yönetilen bir toplum, erdemli bir toplumdur. Buna karşılık, kötü ve bilgisiz hükümdarlar tarafından yönetilen, bireyleri erdemi tanımayan, mutluluk nedir bilmeyen, neyin gerçekten iyi olduğundan yana derin bir cehalet içinde bulunan bir toplum cahil şehir, bozuk toplum olmak durumundadır."[74]

Fârâbî'ye göre, felsefî düşünebilen, felsefî tefekkür içinde olan akıl, entelektüel gelişiminin en son ve en yüksek evresinde, Fa'al Akılla birleşir, daha doğrusu kendisinin formu olan Fa'al Aklın maddesi haline gelir. İşte burası insanın mutluluğunun doruk noktası, insan için mümkün olabilecek mutlulukların en büyüğüdür. Bu görüş noktasında, Fârâbî tarafından akıl, Fa'al Akıl mertebesine yükselmek ve onun yad-maddeselliğinden pay almakla ulaşılan mutluluğa götüren nihaî yol olarak gösterilmektedir. Bu mertebeye ulaşmak için ahlakî, aklî ve sınaî erdemlere tekabül eden iradî, aklî ve bedenî olmak üzere üç tür faaliyet gereklidir. Aklî erdem, bütün varlığın ilk ilkesinin (Tanrı) bilgisinde en son derecesine ulaşan çeşitli varlık tiplerinin bilgisiyle alâkalı olan bilgi gücünün olgunluğudur. Onun yardımcı gücü, muayyen durumlarda iyi ve faydalının belirlenmesiyle ilgili olan yargı melekesidir. Bu yüzden, birincisinin tersine bu gücün nesnesi değişken ve geçicidir ve onun yetkinliği (siyasî kanunlar yapmada olduğu gibi) devletin yahut (aile ekonomisini ayarlamada olduğu gibi) ferdin iyiliğiyle ilgili vasıfları belirlemedeki yeterliğinde bulunmaktadır. İyi ve faydalının belirlenmesine ilave olarak amelî erdem bunların meydana gelmesiyle

74 Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999, ss. 112-113.

de alakalıdır. Burada irade, aklın kararlarını icra etmede önce gönülsüzdür, fakat daha sonra buna alışır. Ne var ki, doğuştan belli huy ya da istidatlar sebebiyle bir kısım insanlar bazı iş ve onlara tekabül eden erdemlerde ileri iken diğer bazıları da başka işlerde ileridirler ve insanların idare edilenler yahut idare edenler olması tabiat ve yaratılışça takdir edilir.[75]

İnsanın, hemcinslerinin yardımı olmaksızın karşılayamayacağı temel ihtiyaçlarını karşılayabilmek için zorunlu bir birlik olan devlet içinde çeşitli sınıfların meydana gelmesi tamamen bu farklılık sebebiyledir, insan vücuduna benzeyen devlet, kalbe ve vücudun diğer organlarına karşılık olarak bir yöneticiye ve yönetilenlere muhtaçtır. Bu yönetici nazarî ve amelî erdemler bakımından diğerlerinin hepsinden üstün olmalıdır. Burada söz konusu edilen erdemlerin başında kuşkusuz adalet gelmektedir ve Fârâbî'nin yukarıda değinildiği gibi, bu konuda dikkate aldığı kimse de yine büyük ölçüde Platon'dur. Bununla birlikte, Fârâbî, adaletin hem dağıtma ile hem de daha fazla önem verilen şeylerin korunmasıyla ilgili olarak dikkate almaktadır. Daha genel olarak adalet dedikçe Fârâbî, herhangi bir erdemin, insanın hemcinsleriyle ilişkisinde söz konusu olan uygulanımını kast etmektedir. Bu fikir de, nefsin ve devletteki sınıfların fonksiyonlarının uyumu şeklindeki, Platon'un adalet tanımını hatırlatmaktadır.[76]

Fârâbî tarafından devletler daha çok ereksel ilkelere göre sınıflandırılır. Sık sık işaret edilen erdemli şehir esasen iyi ya da mutlu hayatın elde edilmeye çalışıldığı ve erdemlerin tomurcuklanıp çiçek açtığı bir şehirdir. Ancak, hayatın karşılaşılan zaruretlerini elde etmekten öte gayesi olmayan bir devlet bulunabilir. Burada devletler, biri diğerinden ve erdemli devletten, ancak ulaşmak istedikleri ereklere göre ayrılırlar. Bununla birlikte, toplumları erdemli toplumun belirleyici vasfı olan aslî uyumun altüst olduğu ve onun yol gösterici ilkesi olan mutluluğa ulaşma amacının bozulduğu şekillerle de sınıflandırmak olanaklıdır. Fârâbî bu türden dört şehir tipinden söz etmektedir: Cahil şehir, bozuk şehir, değişmiş şehir, doğru yolu bulamamış şehir.[77]

75 Fahri, s. 151.
76 Fahri, s. 152.
77 Fârâbî, *İdeal Devlet*, ss. 110-112; Fahri, ss. 153-154.

Cahil şehir, halkı gerçek mutluluğu bilmeyen, mutluluktan habersiz olan ve ona ulaşmak yerine hayatın aldatıcı zevklerine kapılan bir şehirdir. Bunlar servet, zevk, şeref, ya da sorumsuzluk gibi şeylere düşkündürler.

Bozuk (fâsık) şehir, fikirleri erdemli şehrin fikirlerinin aynı olan şehirdir. Ancak bu şehrin halkı aziz ve yüce Tanrı'yı, ahreti ve gerçek mutluluğun mahiyetini bildikleri halde bu hakikate göre yaşamazlar.

Değişmiş şehir, eskiden erdemli şehrin fikir ve eylemleriyle aynı olan, önceleri bu hakikate göre yaşarken zamanla ondan uzaklaşmış şehirdir.

Doğru yolu bulamamış şehir ise, aziz ve yüce Tanrı hakkında veya gerçek mutluluk üzerine yanlış bir bilgiye sahip olan ve gayelerine ulaşmak için yalancılık ve hileye başvuran, yararsız görüşlere sahip şehirdir

Fârâbî, bu şehirlerin hükümdarlarının, erdemli şehirlerin hükümdarlarının zıddı, yönetimlerinin de doğal olarak erdemli yönetimlerin zıddı olduğunu, aynı durumun bu şehirlerde yaşayan bütün insanlar için de geçerli olduğunu belirtmektedir.[78]

78 Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 112.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN YAPITLARINDAN SEÇMELER

BOŞLUK ÜZERİNE

[Fârâbî'nin boşluğun mahiyetini açıklığa kavuşturmak için yazdığı *Risâle fi el-Halâ* (Boşluk Üzerine) adlı makalesinden alınmıştır. Makale, Necati Lugal ve Aydın Sayılı tarafından Türkçe, İngilizce ve Arapça olarak yayımlanmıştır. Türk Tarih Kurumu, Ankara 1951.]

Bazı kimseler, çukur ve ağzı düzgün ve simetrik bir kap almışlar, bu kabı [baş aşağı çevirip] dik tutarak ikinci bir kapta bulunan su içine daldırmışlar, sonra da ağzı, içinde su bulunan kabın dibine gelinceye kadar, kabı aynı istikamette bastırmışlar, bundan sonra da kabı tekrar suyun yüzüne kadar kaldırıp sudan çıkarmışlar ve içine bakmışlar, kabın içine hiç su girmemiş olduğunu görünce, bundan halânın mevcut olduğunu istidlal etmişlerdir. Bu müşahedelerini onlar şu şekilde tefsir etmişlerdir: Suya kapatılan kabın iç kısmı hava ile dolu idi; onda cisimden fariğ hiçbir yer yoktu ki su o yere girebilsin. Kabın iç kısmında bulunan bu hava, kaba karşı geldiği için [bir tarafa çekilemeyerek], kendine mülâki olan suyu kenarlara doğru itti ve suya batırılan katı cisimlerde olduğu gibi, su yarılarak kaptaki hava suyun içine battı. Onlar aynı müşahedelerden yine, havanın bir kuvvet sahibi olduğunu, kabın hava ile tamamen dolu olduğunu ve onda asla boşluk bulunmadığını istidlal etmişlerdir.

Yine aynı kimseler, gövde kısmı geniş, uzun ve boynu dar yahut da hem gövde kısmı hem de boynu dar uzun ve içi boş bir gül suyu şişesi alarak bunu da aynı şekilde suya daldırmışlar, durumun ilk kaptakinin aynı olduğunu görünce, kabın hava ile dolu olduğu yolunda vardıkları sonucu kesinleştirmişlerdir.

Bundan sonra, şişenin ağzını ağızlarıyla emmişler, şişeyi ağızlarından ayırmazdan önce, ağzını parmaklarıyla bastırıp kapatarak suya daldırmışlar, suyun içinde parmaklarını çekip şişenin ağzını açınca suyun çekilme veya itilme tesiriyle şişenin ağzından içeri girdiğini görmüşlerdir.

Onlar bütün bu müşahedelerini şu şekilde manalandırmışlardır: Şişenin ağzından emildikte, cisim mahiyetini haiz bir şeyin massiyle, sonradan şişenin içine giren suyun işgal ettiği yer miktarınca şişeden hava çıkarılmıştır. Aslında burada bulunup emilmek suretiyle çıkarılan bu cismin yerine başka bir cisim de geçmemiştir. Çünkü böyle olsa idi, bu ikinci cisim oradan çıkan havanın yerini işgal edecek, kabın içine su girmeyecek, ağzı emildikten sonra suya batırılan şişenin göstereceği durum, ağzından emilmemiş kaptakinden farksız olacaktı. Filhakika, bu takdirde, her iki halde de kapların içinin dolu olması icap ederdi.

İşte bütün bu düşünceler onların nazarında şuna delildir ki, çıkarılan havanın çıkmazdan önce kapta işgal ettiği mekân, havanın çıkmasıyla tamamen boş kalmış ve su bu mekâna girip burayı işgal edinceye kadar boş olarak kalmakta devam etmiştir. İçinde katiyen hiçbir şey bulunmayan boş mekân ise hâlâdır ve bu kimselerin hâlânın mevcut olduğuna delil olarak kabul ettikleri şeyler işte yukarıda zikredilmiş olanlardır.

[...]

Ancak, bu gibi kimseler, bir şeyden gerçekten zaruri olarak çıkan sonuçla, çıkması yalnız zahiri olarak zarurî olanı birbirinden ayırt edemediklerinden, bunların bu işte de isabetli olarak düşünemediklerini görüyoruz. Mamafih, suya batırılan kaplarla ilgili olarak yaptıklarını söyledikleri gözlemler dedikleri gibidir, yani doğrudur. Ancak, bu gözlemlerden çıkardıkları sonuçlara gelince, mesele sandıkları gibi değildir.

[...]

Meseleyi şu şekilde vazedebiliriz: Emilerek şişeden çıkarılan havanın, ondaki havanın tamamının bir bölü üçü olduğunu farz edelim. Demek ki, emildikten sonra da şişenin üçte ikisi, eski-

den orada bulunan hava ile dolu kalacak, üçte-biri de evvelce orada bulunan miktardaki havadan boşalmış bulunacak ve boş olarak kaldığı farz edilecektir. Bu üçte bir kısmın şişenin iç sathı tarafından ihata edildiğini ve şişenin dip kısmında [yani aşağıda bulunan kısımda] bulunduğunu kabul edelim. Şişenin havadan boşalmış olan bu üçte bir kısmında karşılıklı iki cüz tasavvur edersek, bu iki cüz arasında bir mesafe, bir buud var mıdır, yoksa yok mudur? Bu üçte bir kısımda ve şişenin iç sathının dibinde bulunduğunu farz edebileceğimiz ikişer ikişer karşılıklı bütün cüzler için de aynı soruyu sorabiliriz: bu cüzler arasında mesafeler mevcut mudur? Sorumuza cevap olarak, onlara ya "evet" yahut da "hayır" demek düşer.

"Evet" derlerse, çıkan havanın yerine bu üçte bir kısmı işgal eden şeyin, uzunluk, genişlik ve derinliğin meydana getirdiği bir hacme sahip bir şey olduğunu kabul ediyorlar demek olur. Şu halde burada bir hacim mevcuttur.

Eğer "hayır" diye cevap verirlerse, o zaman onlara şöyle denir: Havadan boşalmış olan kısmı doldurıncaya kadar şişeye ağzından tedricî olarak giren su cüzlerden müteşekkil değil midir? Oraya ilk akan su cüzünün şişenin derinliğine erişinceye kadar, yani şişeye girdiği noktadan itibaren sükûnete gelerek durup kaldığı yere kadar meydana gelen akışında ve harekette bir mesafe, bir boyut kat edip etmediği hakkında bize bilgi veriniz. Bu soruyu muhakkak ki "evet" diyerek müspet yönde cevaplandıracaklardır. Şu halde orada bir mesafe vardır.

Aynı şekilde, ne taraftan nazara alınırsa alınsın, suyun cüzleri, sağa sola yayılmaya başladıkları noktalardan itibaren dağılıp sonunda eriştikleri yerlere kadar, bütün cihetlerde bir mesafe kat ederler. Şu halde burada uzunluk, genişlik ve derinlik vardır. [...] Şu halde bu üçte bir kısımda bir hacim ve uzunluğa, genişliğe ve derinliğe sahip bulunan, kenarları şeffaf olan ve cisme has sair sıfatları haiz olan bir cisim mevcuttur. Demek oluyor ki, şişede müşahede ettiklerini söylediklerinden çıkması zarurî olan sonuç, bu üçte bir kısmın, içinde asla hiçbir şey bulunmayacak şekilde boş olduğu değil, orada bir cismin, yani çıkarılmış olan havadan gayri bir cismin mevcut bulunduğudur. Ancak şu var ki, biz onun nasıl bir cisim olduğunu, ne olduğunu bilmiyoruz.

Eğer onlar, "orada havanın yerine kaim olmuş olan bir cisim varsa, su nasıl oluyor da kabın içine giriyor" yahut da "havanın yerine kaim olan bu cisim, hava çıkmazdan önce kaba ne suretle girdi" diye sorarlarsa, onlara bu meselede ve bu olayın ne suretle cereyan ettiği hususunda bir hüküm vermekte acele etmelerinin doğru olmadığı söylenir. Onlar, bunun üzerine, ya hüküm vermekten geri dururlar yahut da şöyle söylerler: "Orada gerçekten bir cisim vardı ve bu cisim kendine mücavir olan suya yerini vermek için bir kenara çekildi; hâlbuki oradan çıkmış olan hava kendine mücavir olan cisim için bir kenara çekilmiyordu." Bundan sonra da bu keyfiyetin sebebinin izahını isterler.

[...]

Şu halde meselenin mahiyeti şöyle olmuş oluyor: bunların halânın mevcut olduğu kanaatini taşımaları ve böyle bir neticeye varmış olmaları, bir taraftan kaptan hava çıkarılmazdan önce suyun kaba girmekten imtina etmesi, diğer taraftan da hava çıkarıldıktan sonra suyun oraya girmesi ile ilgili yanlış düşünceleri sebebiyledir. Biz ise şöyle söylüyoruz: kaptaki boş olduğu zannolunan mekânın hakikatte bir cisim tarafından işgal edilmekte olduğu anlaşılmıştır. Onlar bu cismin cevher ve mahiyetini tanımadıklarından, onlarca cevheri meçhul bir cisimle dolu olan şeyin halâ olduğuna hükmediyorlar.

Bu cisim mevcuttur. Şu kadar var ki, bu cisim çıkan havanın boşalttığı mekândadır. Fakat boşalan bu mekânda bulunan bu cisim ya hava kısmen boşaltılmazdan önce de, hava ile birlikte, kabın içinde bulunmakta idi [yani kaba sonradan dışarıdan girmemiştir], yahut da, [çıkan havanın yerine geçmiş olduğuna göre,] kabın söz konusu kısmından havanın çıkmasından sonra bu mekânda hasıl olmuştur. Hâlbuki eğer bu cisim kaptaki hava ile birlikte orada mevcut idi ise, aynı bir mekânı işgal eden iki cismin hacim bakımından bunların bir tekine eşit olması, bir cismin diğer bir cisim içinde dağılarak onda muhtevi olması, fakat buna rağmen her iki cisimden mürekkep hacmin eski hacme göre bir artma göstermemesi icap eder.

Hâdise bu tarzda cereyan ettiğine göre, suyun kaba girmesine veya içeriye havanın nüfuz etmesine mâni olan nedir? Diğer

taraftan, bu cisim, havanın çıkmasından sonra havanın yerine geçmişse ve daha önceden kabın dışında ve civarında mevcut bulunuyor idi ise, o takdirde bu cisim ya havadır yahut da hava içinde dağılmış bulunan sudur. Fakat bunun hava içinde intişar etmiş su olmasına, yukarıda söylendiği veçhile, imkân yoktur, önceden kaptaki havanın işgal ettiği yeri işgal için dışarıdan girmiş hava da olamaz.

Gerçekten, bu hava suyun kaba girmesine mâni olmuyor. Mâni olmak şöyle dursun, suyu cezb de ediyor. Ve işte bu vakıanın, onların şişenin içinde halâ meydana geldiği yolundaki iddialarını daha kuvvetli bir şekilde çürütmesi icap eder. Çünkü orada hiçbir şey bulunmasa, haddizatında yok olan bir şeyin suyu kendine çektiğini farz etmek veya bu hususta herhangi bir muhakeme yürütmek imkânsız olur. [Evet, demin söylendiği gibi, bu hava suyu kendine çekiyor.] Hâlbuki ilkin orada bulunan hava suyu içeri girmekten menediyordu.

Biz şimdi bu cismin ne olduğunu, nasıl olup da içinde bulunduğu mekâna suyun girmesine daha önceden olduğu gibi mâni olmadığını ve bir kuvvet tarafından cezb veya defedilen suyun seyelânı tarzında bu suyun da kabın içine girmesinin sebebini araştırıyoruz.

Bu münasebetle şuna işaret edeceğim ki, soğuyan veya kendine ilâve edilen şeyleri kabullenen bir cisimde olduğu gibi, ısınan bir cisim de iki şekilden birine uygun olarak ısınır. Ya sıcak bir cisim onunla karışır ve zerreler halinde onun aralıkları içine girer ve bu suretle, her iki cisimden müteşekkil olan bütün, tıpkı içine sıcak su dökülen suyun ısınması şeklinde ısınır. Yahut da, kendisiyle sıcak bir cisim birleşmeksizin veya karışmaksızın onun sühunetinde bir artma meydana gelir. Aynı şekilde, su, bu iki yoldan biri ile ısınır. [...] Bu son şıkta, şüphesiz olarak, suyun soğuması, onunla birleşen veya ona dışarıdan karışan soğuk bir cismin tesiriyle olmamıştır. Aynı şekilde, sıcak bir cismin harareti bazen sıcak bir cismin onunla birleşmesi veya ona karışması ile artar. Aynı şeyi soğuk bir cismin soğukluğu için de söyleyebiliriz. Demek ki sıcaklık ve soğukluk bazı hallerde sıcak veya soğuk bir cisimle karışma ve birleşme suretiyle artar. Ve yine aynı şekilde olmak üzere, bir cismin sıcaklığı, bazen, o cisimle

bir arada bulunup, sonradan ondan ayrılan bir cismin uzaklaşması ile değil, kendiliğinden azalır. Yine, bir cismin soğukluğu, bazen, soğuk cisimden, beraberinde bulunan diğer soğuk bir cismin ayrılması ile değil, kendiliğinden azalır. Fakat karşılıklı olarak, bazen da, bir cismin heyeti umumiyesinden sıcak bir kısmın ayrılması halinde görüldüğü üzere, hararet, sıcak cismin bazı kısımlarının o cisimden ayrılması ile azalır. [...] Büyüyen veya küçülen cisimler de buna benzer. Cesametleri artan veya azalan büyüklük sahibi cisimlere bakılacak olursa, bunların cesametlerinin muhakkak surette kendileriyle başka bir cismin birleşmesi veya onlara başka bir cismin katılmasıyla artmadığı, yine büyüklük derecelerinin sırf onlardan bir cismin ayrılması ile azalmadığı görülür.

Böyle cisimlerin cesametlerinin artması iki suretle olur: Birincisi, zerre zerre dökülme ile veya tazyikle bir cismin diğer bir cisim içine nüfuz ettirilmesi halinde, her iki cisimden müteşekkil olarak meydana gelen yeni cismin cesametindeki artma gibi. Yahut da arpanın buğdaya katılmasında onun buğdayla karışması ve daneler arasındaki aralıklara girmesi misalinde görüldüğü üzere, dışarıdan başka bir cismin bu cisimlerle birleşmesi yahut da onlarla birleşmemekle beraber, dış satıhlarından onlara ilâve edilmesi hallerinde olduğu gibi. İşte bu takdirde, her iki cisimden müteşekkil bütün, önceki cisimden daha büyüktür. Aynı suretle, cisimler bu tarzda küçülürler. Bir cisim bir cisimden çıkarılır ve bunlar birbirlerinden ayrılırlarsa, bunlardan her biri, cesamet bakımından, yani eskisine nazaran, azalır, küçülür.

Demek ki bir cismin büyüme veya küçülmesi, başka cisimlerle karışma neticesi olarak, sıcak veya soğuk cisimlerin sıcaklıklarının soğumasına veya soğukluklarının ısınmasına, yani bu suretle, sıcaklık veya soğukluk sahibi bir cismin ayrılması ile sıcaklık veya soğukluğun azalmasına benzer. İkinci bir şekil de şöyle olur: Büyüklük sahibi bir cismin büyüklüğünün artması, sonradan da, onun artan cesametinin fesada uğraması, yani yok olması, ondan bir şeyin azalması veya onunla birleşmiş veya karışmış halde bulunan büyüklük sahibi bir cismin ondan ayrılması ile olmaz. Onun büyüklüğünün azalması, kendisiyle terkip halinde bulunan sıcak bir cisim kendisinden ayrılmaksızın

sıcak bir cismin sıcaklığının kendiliğinden zail olması şeklinde meydana gelebilir. Aynı şekilde, bir cismin cesametinin artması da, kendisiyle sıcak bir cisim birleşmeksizin sıcaklığı kendiliğinden artan bir cismin sıcaklığının artması şeklinde olabilir.

[...]

Cesameti bu şekilde azalıp artan cisimlerden biri de havadır. Havanın cesameti, kendisine dışarıdan başka bir büyüklük ilâve edilmeksizin herhangi bir miktarda artabilir. Hava kendisinde önceden mevcut olmayan bir cesamete çıkabilir. Yine, aynen kendisine bir şey ilâve edilmeksizin suyun sıcaklığının artması gibi, kendisinden bir parça ayrılmaksızın cesametçe değişir, yani küçülür. Çünkü su, sıcaklığının gerek azalması gerek artması kabiliyetine sahiptir. Yani her iki durum için kabiliyetlidir. Aynı şekilde, hava da, büyüklüğü arttığı veya azaldığı halde, aynı hava olarak kalır.

Havanın büyüklüğünün artması bazen onun tabiatına uygun olarak meydana gelir, bazen da cebrî, kasrî bir şekilde olur. [...] Havanın hacmi (büyüklüğü) cebrî olarak artınca, onu yeni cesametinde zorla tutan kuvvet onun üzerinde tesirini muhafaza ettikçe, hava bu hacimde kalır. Onu bu cesamette tutan cebir kuvveti üzerinden kalkınca da tabii hacmine döner. Yine aynı şekilde, havanın hacmi cebrî olarak azaltıldıkta, üzerinde cebir kuvveti kaldıkça, küçültülmüş hacminde kalmakta devam eder. Cebir kuvveti kaldırılarak serbest bırakılınca da, ilk hacmine döner.

Sıcak [katı?] bir cismin boyu uzayınca cesameti artar, fakat eni azalır. Hâlbuki havanın hacmi arttığı veya azaldığı zaman her taraftan artar [Bu hacim değişmesi bütün istikametlerde vuku bulur].

Emildikçe kaptan çıkan hava, içinden emilerek hava çıkarılmazdan önce kabı dolduran havanın hepsi değildi. Hava, rutubetinin fazlalığından, kendisini ihata eden cisimlerin şekline göre şekil alır ve büyüyüp küçülen bir şeye tamamen ve süratle uyar. İşte bu sebeplerle, kapta geri kalan hava genişleyerek kabı doldurunca, yani tamamen işgal edince, hacim itibariyle yine kabın iç kısmının cesametinde olarak kalır. Onu cebrî olarak bu

cesamette tutan kuvvet ondan ayrılınca da tabii hacmine döner ve havanın işgal ettiği yer onun civarındaki cisimlerden boş kalmaz. Yani, cebrî olarak onu tabii olmayan bir cesamette tutan kuvvetin ayrılmasından sonra, onun mücaviri olan cisim hava ise, bu hava kaptaki havanın çekildiği mekânı doldurur. Bu mücavir su ise, bu yer boşalır boşalmaz su oraya akar.

Cebir kuvvetinin kalkması ve cebir altında bulundurulmuş olan havanın çekilmesi ile o mekâna giren suyun hareketinin sürati, ona tatbik edilmiş olan cebrin şiddetine göredir. Kaptaki havanın hacmi ne kadar fazla azalırsa, onun hacmini arttırmak meyline karşı bu havanın üzerinde bulunan cebir kuvveti de o kadar fazla olur. Bu hava üzerinden cebir kuvveti kalkınca da, onun ilk hacmine dönüşü o derecede süratli olur. Su da bu harekete uyarak aynı derecede süratle içeri akar.

Suyun hareket sürati, onu çeken cezbedici ve onu uzaklaştıran defedici bir kuvvetin mevcudiyeti ile izah edilir. Hâlbuki bu böyle değildir. Aralarında yer değiştirmek ve birbirlerinin yerine geçmek, bunların tabiatları icabıdır. Su ile hava birbirleriyle temas edicidirler. Bunlardan biri bir yerden çekilince, bu çekilme ile birlikte, mücaviri olan diğer cisim, birincinin terk ettiği yeri asla boş bırakmayacak şekilde oraya akar.

İşte emilen havanın çıkmasından sonra kabın üçte bir kısmını dolduran cismin cevheri de bu suretle taayyün etmiş, bu cismin, mahiyet ve hassalarını belirtmiş olduğumuz havadan başka bir şey olmadığı anlaşılmıştır. Kapta ilkin bulunan hava, hey'et-i umumiyesiyle tabii hacminde bulunduğundan dolayı, su için yerini terk edip, boşalttığı bu yere suyun akmasına müsaade etmiyordu. Hâlbuki ikinci halde kapta bulunan hava, cebrî olarak idame olunan bir hacimde idi. O, ilk cesametine, yani tabii hacmine dönünce, bu sebeple bir çekilme hareketi yapmış ve mücaviri olan su için, işgal ettiği mekânı boşaltmıştır.

Yine yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmıştır ki, cezb ile yahut da dışarıdaki hava tarafından defedilme suretiyle izah edilmek istenen kaba su girmesi olayının hakikî sebebi, aralarında mekân değiştirme hassasının bu cisimlerin tabiatı icabı olması, bu hassanın bunların tabiatında mevcut bulunmasıdır. Yukarıda verilen tafsilâttan çıkan diğer bir netice de şudur ki, bir cismin

yerine geçen diğer bir cismin hareket sürati, birincinin o mekândan çekilme hızı kadardır. Hava aslında ne kadar küçük hacimde olur ve ne kadar büyük bir hacim işgal etmeye cebredilirse, ilk hacmine dönüşü de o derece süratli olur. Aynı şekilde, emilerek kaptan ne kadar fazla hava çıkarılırsa, sonradan kap suya batınlınca, suyun içeriye hücumu ve hacmi küçülen havayı takibi de o kadar süratli ve şiddetli olur.

Bu suretle, mezkûr şahısların sözü geçen kaplarda yaptıkları müşahedelere dayanarak halânın mevcut olduğu zehabına kapılmalarının sebebi meydana çıkmış oldu. Ayrıca, onların anlattıklarından halânın mevcudiyeti sonucunu çıkarmak gerekmediği, burada verilen tafsilâttan anlaşılmış ve onların, içinde bir şey bulunmadığına inandıkları ve boş olduğunu zannettikleri mekânın hakikatte hava ile dolu olduğu da tebeyyün etmiştir.

Aklı veren Tanrı'ya sonsuz hamd olsun.

KESİN BİLGİNİN ŞARTLARI

[Fârâbî'nin önemli mantık çalışmalarından birisi olan ve kesin bilginin olanaklılığını tartıştığı *Kitâb el-Şerâ'it el-Yakîn* (Kesin Bilginin Şartları), başlıklı kitabından alınmıştır. Kitap Mubahat Türker tarafından Türkçeye çevrilmiştir. *Araştırma*, Cilt I, Ankara 1963.]

EBÛ NAŞR EL-FÂRÂBÎ'NİN KESİN BİLGİNİN ŞARTLARI

(i) Salt halde kesin bilgi bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır. (ii) Bunun, dışarıdaki şeyin varlığına uygun olduğunu, ona karşı olmadığını kabul etmektir. (iii) Bunun ona uygun olduğunu bilmektir. (iv) Bunun ona uygun olmaması veya ona karşı olması mümkün değildir. (v) Bunun ona karşı olması hiçbir zaman mümkün değildir. (vi) Bundan hasıl olan arızî olarak değil, fakat zatî olarak hasıl olmuştur.

(1) "Bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır" sözü kesin bilginin cinsidir. –Buna "inanç" demekle "icmâ" demek arasında bir fark yoktur. Çünkü bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmak kanaattir (Re'y).– Geri kalan kısımlar kesin bilginin ayrımlarıdır.

(2) "Bunun dışarıdaki şeyin varlığına uygun olduğunu, ona karşı olmadığını kabul etmektir" sözümüzde "kabul etme"nin manası karşı olmamaktır, yani, zihindeki inanç olumlu oldukta, bu dışarıdaki şeyin de, yani, inancın dışındaki şeyin de, olumlu olması, zihindeki inanç olumsuz oldukta, inancın dışındaki bu şeyin de olumsuz olmasıdır. İşte doğrunun manası budur. Doğru, inancın inanılmışa, inanılmışın ya zihnin dışında

oluşu ya inancın dışında oluşu veya onun konusu oluşu bakımından, izafe edilmesidir. Zira inançların dışında bulunan varlıklar inançların konularıdır, inançlar ancak ya zihnin veya inancın dışında bulunan konulara izafetleri bakımından doğru veya yanlış olurlar. Çünkü eğer, inançların olumlu veya olumsuz olmak bakımından nitelikleri dışarıdaki konuların olumlu veya olumsuz olmak bakımından niteliklerine uygun ise ve onlara karşı değilse, bu inançlar doğru olurlar; eğer, konuların nitelikleri inançların niteliklerine karşı iseler, o zaman bu inançlar yanlış olurlar.

(3) "Bunun ona uygun olduğunu ona karşı olmadığını bilmektir" sözü şart koşulmuştur. Zira ona denk ve uygun olduğu halde inananın onun uygun olduğunun bilincine varmaması caizdir. Hatta inanan için onun uygun olmaması mümkün bile olur.

[...]

Uygun olursa, karşı olmazsa, o zaman, bu, doğru bir zan teşkil eder, eğer, inanan onun doğruluğunun bilincine varmamış ise. O bakımdan bu doğruluk onun için arızî bir doğruluk olur. Bunun gibi, eğer uygun değilse ve inanan için onun uygun olması mümkün görünürse, bu, yanlış bir zan olur. İnanan onun yanlışlığının bilincine varmamıştır. O bakımdan bu yanlışlık onun için arızî olan bir yanlış zandır. İşte bu bakımdan doğru zanlar ve yanlış zanlar vardır. Kesin bilgide doğrunun şartı arızî olmamaktır. İşte bu bakımdan insanın, inancının varlığa uymakta olduğunun bilincine varması ve onu bilmesi gerekir.

Bilmenin manası bilenin bilinen –bilinen, inancın konusu olmak bakımından dışarıda olan varlıktır– karşısındaki durumunun, tam görme anında, gözün görülen karşısındaki durumu gibi olmasıdır. İşte bu münasebet ilimdir. Bu münasebet bazen kuvve halinde, bazen de fiil halinde olur. Bu münasebet iki şekilde kuvve halinde olur: Yakın olarak, uzak olarak. Yakın olarak kuvve halinde demek, kuvve halinde olanın, insan istediği vakit, fiil halinde hasıl oluvermesidir. Uzak olarak kuvve halinde demek, arada gitgide fiilden ayıran bir mesafenin olması demektir. Uyuyanın, baygın olanın, göz kapakları yapışık doğanın, ceninin kuvve halinde görmesi gibi.

(4) "Bunun ona uygun olmaması veya karşı olması mümkün değildir" sözümüz kuvvetlendirme ve pekinleştirmedir. İşte bu pekinleştirme yoluyla inanç ve kanaat kesin bilginin tanımına girerler. Onun zorunlu olarak uygun olması gerekir. Uygun olmaması mümkün değildir. Onun uymamış olması mümkün değildir. Herhangi bir durumda ona karşı olması mümkün değildir. Tam tersine, her durumda zorunlu olarak ona uyması gerekir. Onunla hiç çelişik olmaması, ona karşıt olmaması gerekir. İnancın kendinde olan bu pekinlik ve kuvvet inancı veren şeyden gelir. Bu şey ya tabiattır, ya kıyastır.

(5) "Bunun herhangi bir zamanda ona karşı olması mümkün değildir" sözümüz de, inancın dışındaki varlığı bakımından inancın konusunu teşkil eden şeyin kuvvetlendirilmesi ve pekinleştirilmesine dayanarak inanca eklenmiş, başka –bir kuvvetlendirmedir. Çünkü birinci şart gerek duyusallarda gerekse varlık bildiren önermelerde varit olduğu halde, bu, konularını her bakımdan zorunlu olan makullerin teşkil ettiği inançlarda varit olur. Zira duyusallar her ne kadar doğru olurlar ve onlar hakkındaki ve kendileriyle onların öyle olduklarının kabul edildiği inançların karşıtı olmak mümkün olmaz ise de, onların ya belli olmayan bir vakitte ortadan kalkmaları mümkün olur –Zeyd'in oturması gibi– veya belli olan bir vakitte muhakkak surette ortadan kalkmaları mümkün olur –şimdi görülen ay tutulması gibi.– Varlık bildiren tümel önermelerde de böyledir. Meselâ, "bütün insanlar beyazdır" gibi. Ama hiçbir zaman karşıtı olmak mümkün olmayan durum, yalnız zorunlu olan mâkullerde hasıl olur. Çünkü bu durumda ne herhangi bir zamanda varlığa karşı olan bir inanç mevcuttur, nell de herhangi bir zamanda inanca karşı olan bir varlık mevcuttur.

(6) "Bundan hasıl olan şey arızî olarak hasıl olmamıştır" sözü salt halde kesin bilginin tanımını tamamlamaktadır. Bütün bunlar gerçekliği tabii olarak hasıl olmak olan şeylerden değil de tesadüf eseri hasıl olmuş olabilir. Olabilir ki bunlar zorunlu önermelerdir, fakat bunların hepsi ya insan onların bilincine varmayarak, ya tümevarım yoluyla, ya bütün insanlar arasında yaygın olmaları ve herkesin onlara tanıklık etmeleri veya bir haber verenin haber vermesiyle kabul edilmiştir. Hasıl olmuş olan,

bu suretle, onun nazarında kendi gözüyle görmüş gibi hasıl olmamış olur ve onları idrak ettiği andaki durumu bir şeyi gören kimsenin gördüğü ve gördüğünün bilincine vardığı andaki durumuna benzemez. Bunun gibi, yine meselâ, kendine veya yakınına karşı duyulan sevgi, kızgınlık, taraf tutmak, uzun zamandır hasıl olmuş alışkanlık, meselenin önemi, aksinin kötülüğü, o kanaat sahibinin ve onu haber verenin önemi ve büyüklüğü, ona karşı aşırı güven ve iyi niyet gibi birçok edilgiler insanın kanaatini öyle bir yere sürüklemiş ve bunlar yüzünden insanın kanaati öyle bir pekinlik derecesine varmış olabilir ki insan kanaatinde bunlardan dolayı kesin bilgi hasıl olmuş olduğunu zanneder. İşte bunun için Aristoteles bu şartı ileri sürmüştür.

[...]

Bu kesin bilgi felsefede ve bütün nazarî ilimlerde kullanılan ve onlarda bulunan kesin bilgidir. Bu kesin bilgi hiçbir zaman kıyas yapmakla elde edilmiş bir kesin bilgi değildir; başka bir kesin bilgiye muhtaç olmadan kendi kendine hasıl olmuştur. O, tabiat ve zaman bakımından önce gelen bir kesin bilgidir. Bu kesin bilgi, mesela, nazari ilimlerin ilkelerinde olduğu gibi, "İlk Makuller" demek olan öncüller hakkındaki kesin bilgidir. Bir kıyastan hasıl olmamıştır, kendisinden daha önce gelen bir kesin bilgi yoktur.

Kıyastan hasıl olan kesin bilgiye gelince: O iki türlüdür. Birisinde bu altı şartın hepsi de mevcuttur; ayrıca, varlık sebebinin bilindiği söylenir. Diğerinde bunlarla birlikte önceki şartın mukabilini şart koşmak gerekir; yani, varlığının sebebinin bilinemediği söylenir. Bunların her biri beşinci şartla altıncı şart arasında yer alır. Sonra, kesin bilgi hasıl olmak için şeylerin ve üç sınıftan her birinin konusu olan önermelerin hangi hallerde, vasıflarda ve şartlarda var olmaları gerektiği sorulur: Hangi cihetlerden, hangi önermelerden ve gerçekliği onlardan her birini hasıl etmek olan hangi şeylerden? Bütün bu şeyleri Aristoteles tam bir şekilde *Burhan Kitabı*'nda incelemiştir. Ve genel halde kesin bilginin, insanda nasıl hasıl olursa olsun, –çünkü, kesin bilginin bu şartlarda vasıfları aynıdır,– ayak diremekle veya yok olmakla değil, ancak ölümle, delirmekle, veya benzer hallerde

veya unutmakla yok olduğunu açıkça göstermiştir. Çünkü bu kesin bilginin konuları asla değişmezler. Onların olduklarından başka türlü olmaları mümkün değildir. İşte onun için ortadan kalkmazlar. Çünkü onlar birtakım tümel ve zorunlu önermelerdir. Söylemiş olduğumuz gibi.

Kesin bilginin kendine karşı ayak diremek suretiyle yok olması da mümkün değildir. Çünkü kesin bilgiye karşı hiçbir zaman haklı bir ayak direme olmaz. Zihinleri karıştırmanın mümkün olduğu haksız ayak diremeye gelince: Zihinleri karıştırma, *Burhan Kitabı*'nda söylendiği üzere, ya sanata uygun olarak yapılır veya sanatın dışında arızî olarak yapılır. [...] Kesin bilgi, kesin bilgi veren sanatın insanda hasıl olmasıyla hasıl olur. Bunların hepsi Aristoteles'in *Burhan Kitabı*'nda açıkça gösterilmiştir.

Kesin bilgiye karşı hiçbir zaman ayak diremek mümkün değildir. Çünkü önermenin doğru olduğu hakkındaki kesin bilginin, o önermenin karşıtının yanlış olduğu hakkında kesin bilgi ortaya çıkmadan önce, meydana gelmesi mümkün değildir. Önermenin doğruluğu hakkındaki kesin bilgi o önermenin karşıtının yanlışlığı hakkındaki kesin bilgiden (çıkar?). Çünkü bizce aksinin doğruluğu mümkün olunca, o önermenin yanlış olması mümkün olur. Kesin bilgi veren sanatlarda kendilerinde kesin bilgi hasıl olan önermeler ya "İlk Makuller"dir, onlar bu sanatların ilkeleridir. Ya bu ilkelerden hasıl olan sonuçlardır. Kesin bilgi veren sanatlardaki ilkelerin sayısı çok değildir. Onların ne kadar oldukları bellidir. O halde, ancak ilkelerden hasıl olan sonuçlardan uzak olan şeylere karşı ayak diremek mümkün olur: Bu ilkelerin karşıtları ve bu ilkelerden çıkan sonuçların karşıtları gibi. İlkeler hakkındaki kesin bilgi, onların karşıtlarının yanlış olduğu hakkında kesin bilgi hasıl olmadıkça hasıl olmaz.

Ayak diremeye esas olarak alınan öncüller ilkelerin karşıtları ise, insanın onun yanlışlığını hemen bilmesi gerekir. O zaman bu ayak diremeye bir imkân kalmaz. İlkelerden hasıl olan sonuçların karşıtları hususunda ayak diremede de durum böyledir. Bu sonuçlar bilinir, burhanlarına vâkıf olunur, fakat onlar hakkındaki kesin bilgi, ancak, karşıtlarının yanlışlığı hakkında bir kesin bilgi hasıl olduktan sonra ortaya çıkar. İnsan onun yanlışlığının derhal farkına varır. Onlar bu sonuçlardan çıkarılan

burhanlarla ele alınırlar, onlara karşı onlarla ayak direnir ve çürütülürler. Eğer bunlar bu sanattan çıkan ve henüz bilinmeyen sonuçların karşıtları ise, o zaman mesele onların bilinmelerine kalır. Kısacası, karşıtları hakkında, kendilerine duyulan inancı duymak mümkün olan bir takım öncüllerden çıkan önermeye karşı ancak ayak diremek mümkün olur. Ama karşıtları hakkında, kendilerine duyulan inancı duymak mümkün olmayan öncüllerden çıkmuşlarsa, o zaman bu sonuçlara karşı hiçbir vakit ayak diremek mümkün olmaz. Kendilerine karşı bu türlü ayak diremek mümkün olan öncüller, yaygın olmaları bakımından, yaygın olan şeylerdir (Meşhûrât). Kendilerine karşı bu türlü ayak diremek mümkün olmayanlar ise kesin olanlardır.

[...]

Salt halde olmayan kesin bilgi ise, iki kısma ayrılır: Herhangi bir vakitte hasıl olan fakat sonradan silinen kesin bilgi, kesin bilgi olduğu zannedilen kesin bilgi. Herhangi bir vakitte hasıl olup da sonradan silinen kesin bilgi beşinci şartın yerine herhangi bir vakitte bulunmak ve karşıtı olmak şartı konuldukta ve diğerleri aynen bırakıldıkta varit olur. Bu da iki türlüdür: Herhangi bir vakitte kendisinin zorunlu bir karşıtı olan hakkındaki kesin bilgi, meselâ, kısmî ay tutulmasında olduğu gibi. Diğeri ise, herhangi bir vakitte kendisinin zorunlu olarak bir karşıtı bulunmamak mümkün olan hakkındaki kesin bilgi, mesela, Zeyd'in oturduğunu bilmemizde ve kısacası, varlık bildiren önermelerde olduğu gibi. Bunların her biri kendilerine karşı bir ayak diremeyle değil, fakat inancın konusunun ortadan kalkmasıyla ortadan kalkarlar.

Kesin bilgi zannedilene gelince: O, altıncı şartın yerine onun "Bundan hasıl olan zatî olarak değil, fakat, arızî olarak hasıl olmuştur" şeklinde ifade edilen zıddının konulmasıyla elde edilir, işte bu, hakikaten, zandır. Bu zan da ayak diremekle ortadan kalkar.

TEKNİK GEOMETRİ

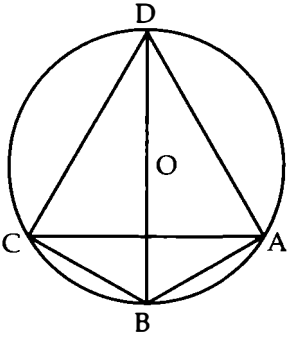
[Fârâbî'nin geometri konusundaki görüşlerinin yer aldığı *Kitâb el-Hiyel el-Ruhâniye ve el-Esrâr el-Tabîiye fî Dakâik el-Eşkâl el-Hendesiye* (Geometrik Şekillerin İnceliklerindeki Tabii Sırlar ve Ruhani Teknik Kitabı), başlıklı kitabından alınmıştır. Kitap Mehmet Bayraktar tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kültür Bakanlığı, Ankara 1989.]

1. BÖLÜM: DAİRE MERKEZİNİN KISIMLARI

Daire Merkezinin Bilinmesi:

(1) Birisi, bir yay parçasını daireye nasıl tamamlarsınız derse: ABC noktalı bir yay çizeriz ve onu B noktasında yarıya böleriz. AB ve BC doğrularını çıkarırız. Sonra A, C noktalarının her biri üzerinde ve AB, BC doğrularıyla, BAD ve BCD olan iki dik açı teşkil ederiz. B ve D noktalarını birleştiririz ve O noktasında yarıya böleriz. Böylece O noktası, ABC yayının merkezi olur:

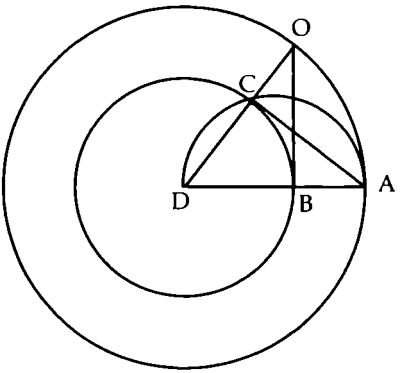
İşte şekli:



(II) Birisi, D merkezli BC dairesine A noktasında teğet bir doğruyu nasıl çizersiniz derse:

B noktasında BC dairesini kesen AD doğrusunu birleştiririz. D merkezinde ve DA uzunluğunda (yarıçapında) AO dairesini çizeriz. C noktasında ABD dik açısını yaparız. BC dairesini C noktasında kesen OD doğrusunu birleştiririz. Sonra A, C noktalarını birleştiririz. Böylece AC doğrusu, BC dairesinde teğet olur.

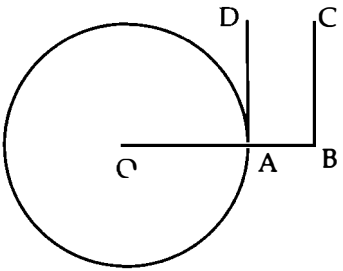
İşte şekli:



(III) Birisi, o (yukarıdaki) teğeti daha basit bir yolla nasıl çizersiniz derse:

Cetveli BC doğrusu üzerine koyarız. Pergeli bir miktar açarız. Bir ayağını A noktasına batırarak, cetvel ile beraber onunla bir ayaklık bir doğru çizdiğimizde, ayağın yaptığı şey, BC doğrusuna paralel olur.

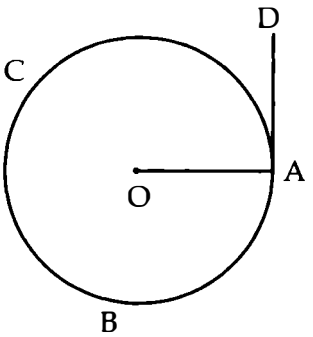
İşte şekli:



(IV) Birisi, A noktasından ABC dairesinin çemberine teğet bir doğru nasıl çizersiniz derse:

A noktasıyla, daire merkezi D noktası arasını birleştiririz. A noktasında AD doğrusuyla DAO dik açısını teşkil ederiz. Böylece AO doğrusu, ABC dairesine teğet olur.

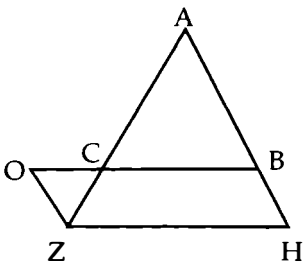
İşte şekli:

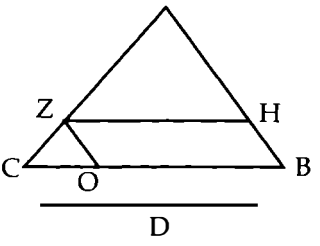


(V) Birisi, ABC üçgeninden AB, AC kenarları arasına, BC kenarına paralel ve D doğrusuna eşit bir doğruyu nasıl çizersiniz derse:

BC doğrusunu ileri doğru uzatırız ve BO doğrusunu D doğrusuna eşit olacak şekilde ayırırız. O noktasından AB doğrusuna, paralel bir doğru çizeriz. AC doğrusunu N noktasında birleştiririz. N noktasından, BC doğrusuna paralel bir doğru çıkarırız. Bu, AB doğrusuna bitişen NH doğrusudur. Böylece NH doğrusu, D doğrusuna eşit olur.

İşte şekli:

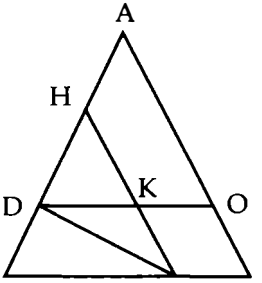




(VI) Birisi, ABC üçgeninin AB ve AC kenarları arasına BC doğrusuna paralel ve AB doğrusunun böleni olan OB doğrusuna eşit, DO doğrusu gibi bir doğruyu nasıl çizersiniz derse:

BD doğrusuyla ABC açısını yarıya böleriz. D noktasından, BC doğrusuna paralel DO doğrusunu çizeriz. Böylece DO, BC doğrusuna paralel ve OB doğrusuna eşit olur.

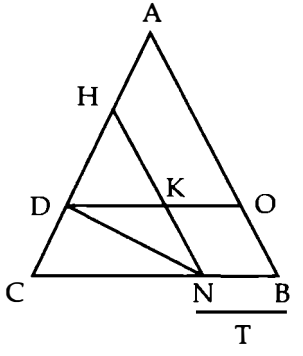
İşte şekli:



(VII) Birisi, ABC üçgeni içine, BC doğrusuna paralel ve BO, T doğrularına eşit DO gibi bu doğruyu nasıl çizersiniz derse:

BC doğrusunu, T doğrusuna eşit şekilde BN doğrusuyla böleriz. Sonra N noktasından, AB doğrusuna paralel NH doğrusunu çizeriz. HNC açısını, ND doğrusuyla yarıya böleriz. Sonra D noktasından, BC doğrusuna paralel DO doğrusunu çizeriz. Böylece DO doğrusu, BC doğrusuna paralel ve BO, T doğrularına eşit olur.

İşte şekli:

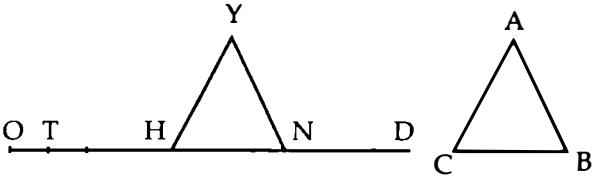


Üçgene Eşit Üçgen Çizimi:

Birisi kenarları, başka bir üçgenin kenarlarına eşit bir üçgeni nasıl yaparsınız derse:

DO doğrusunu dosdoğru uzatırız. DN doğrusunu AB doğrusuna, NH doğrusunu BU doğrusuna, HT doğrusunu BA doğrusuna eşit yaparız. N noktasını merkez yaparak, ND uzunluğunda (yarıçapında) bir daire yayı yaparız. Aynı şekilde H noktasını da merkez alırız ve birinci yayı Y noktasında kesen HT uzunluğunda (yarıçapında) bir daire daha yaparız. Sonra NY ve YH doğrularını birleştiririz. Böylece NYH üçgeninin kenarları, ABC üçgeninin kenarlarına eşit olur.

İşte şekli:



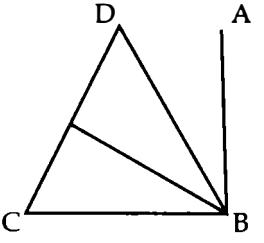
Açının Üç Eşit Parçaya Bölümü:

Birisi, ABC açısını üç eşit parçaya nasıl bölersiniz derse:

Birinci Yöntem:

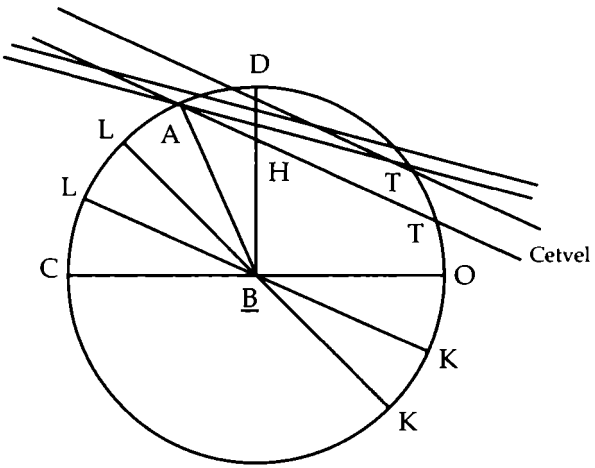
Eğer açı dik açıysa. BC doğrusu üzerinde kenarları eşit DBC üçgenini yaparız ve DBC açısını yarıya böleriz. Böylece ABD açısı, dik açının üçte biri olur.

İşte şekli:



Eğer ABC açısı dar açıysa, B noktasını merkez alırız. Herhangi bir uzunlukta (yarıçapta) DAC dairesini çizeriz. Sonra BC doğrusundan, BD doğrusunu dikey bir açı yapacak şekilde birleştiririz. CB doğrusunu O noktasına birleştiririz. Sonra cetveli A noktasına koyarız. A noktasından ayırmaksızın, cetveli DB dikmesi arasındaki HT doğrusunu meydana getirecek ve DO yayı, DB doğrusuna eşit olacak şekilde hareket ettiririz. Sonra OK yayını, OT yayına eşit yaparız ve K, B noktalarını birleştiririz. KB doğrusunu, L noktası yönünde uzatırız. Böylece ABL açısı, ABC açısının üçte biri olur. Sonra LBL açısını yarıya böleriz.

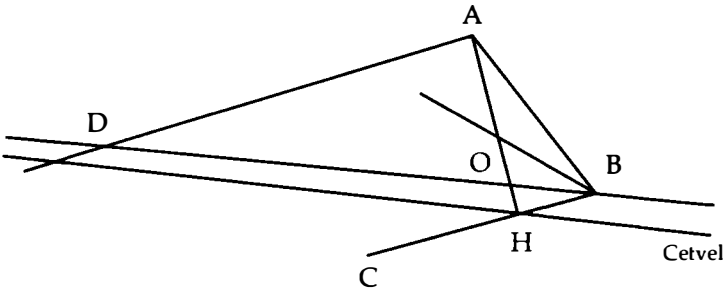
İşte şekli:



İkinci Yöntem:

Dar açıyı, ABC açısı yaparız. Eğer onu üç eşit parçaya bölmek istersek, A noktasından AH dikmesini ve BC doğrusuna paralel AD doğrusunu çıkarırız. Sonra cetveli B noktasına koyar, AB doğrusunun yarısına eşit olan AD ve AH doğruları arasındaki doğruyu meydana getirecek şekilde AD ve AH doğruları üzerinde hareket ettiririz. Bu, DOB doğrusuna eşittir. DO doğrusu, AB doğrusunun yarısı olmuş olur. Böylece DBC açısı, ABC açısının üçte biri olur.

İşte şekli:

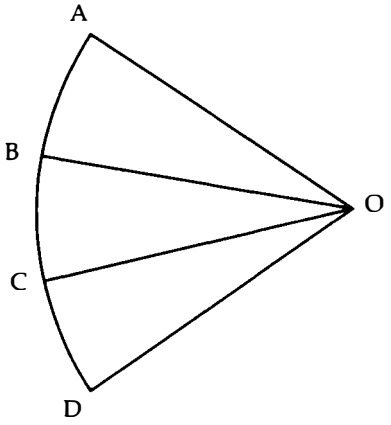


Yayın Üç Eşit Parçaya Bölümü:

Birisi, ABD yayını üç eşit parçaya nasıl bölersiniz derse:

Bu yay, istediğimiz O merkezli dairenin yayı olsun. A,0 ve 0,D noktalarını birleştiririz. Sonra AOD açısını, B, C noktalarında ABCD yayını kesen OB ve OC doğrularıyla üç eşit parçaya ayırırız. Böylece ABC yayı, üç eşit parçaya bölünmüş olur. Onlar da AB, BC, CD yaylarıdır.

İşte şekli:



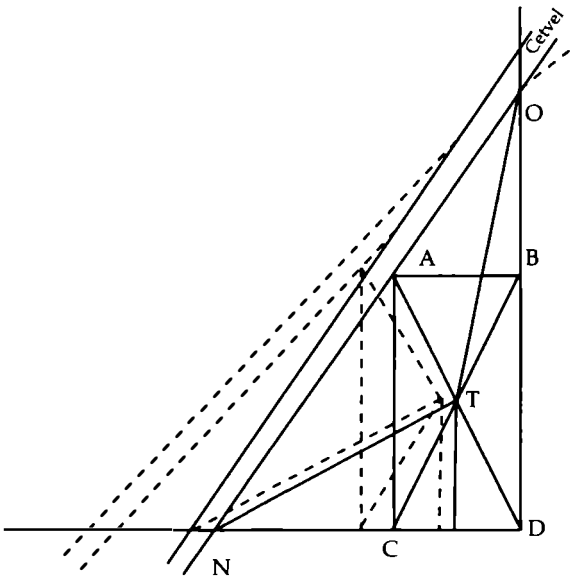
Dörtgen, Küre ve Benzer Şekillerin İkiye Katlanması:

Birisi, uzunluğu, genişliği ve yüksekliği eşit kare bir evi veya onun iki katı olan başka bir dört kenarlı evi veya bir dairenin

iki katı veya yarısı veya başka türlü orandaki başka bir daireyi nasıl yaparsınız derse:

AB doğrusunu evin uzunluğu veya dairenin çapı yaparız. AC doğrusunu onunla dik açı yapacak şekilde AB doğrusunun iki misli yaparız. Sonra DABC yüzeyini tamamlarız ve ADBC çapını bitiştirerek, onu T noktasında ikiye böleriz. Sonra DC, DB doğrularını, kendi yönlerinde uzatırız. Cetvelin kenarını A noktasına koyarız, sonra onu NT ve TO doğruları eşit oluncaya kadar NC ve OB doğrularında hareket ettiririz. Böylece, evin uzunluğu veya dairenin çapı, BO doğrusu olur.

İşte şekli:



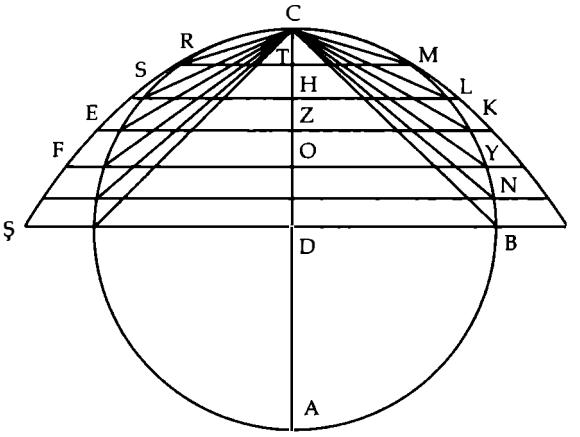
Yakıcı (Konkav) Ayna Yapımı:

Birinci Yöntem:

Eğer istediğimiz uzaklıkta güneş ışınlarını yakıcı hale getiren bir ayna yapmak istersek, önce aynayı ayarlayabileceğimiz bir cetvel

yaparız. Yarıçapı yakılacak nokta uzaklığına eşit olan bir daire çizeriz. Bu, ABC dairesi olsun. ADC olan çapını çizip, DC doğrusunu, C noktasından itibaren cetvele göre, en küçük, en büyük ve en uygun olan birçok kısımlara ayırınız. Kısımlar CT, TH, HZ, ZO, OD olsun. D, O, Z, H, T noktalarından dikey açılar teşkil edecek doğrular çizeriz. Onları her iki yönde N, Y, K, L, M noktalarına doğru uzatırız. CB, CN, CY, CK, CL, CM doğrularını birleştiririz. Sonra TR doğrusunu CM doğrusuna, HS doğrusunu CL doğrusuna, ZE doğrusunu CK doğrusuna, OF doğrusunu CY doğrusuna, DŞ doğrusunu BC doğrusuna eşit yaparız. C, R, S, E, F, Ş noktalarını birleştiririz. Sonra cetveli bu doğru üzerine yerleştiririz. Sonra aynayı, demir, tunç, bakır ve çinko gibi herhangi bir madenle, ince uzun, çukurlar yapmaya müsait olacak şekilde çerçeveleriz. Sonra cetvel gibi, eğeyi eğik yaparız; onunla aynayı cetvele de uygun olacak şekilde eğeleriz. Eğenin C noktasını, cetvel ayna üzerine yapışacak şekilde ortasına getiririz. Sonra aynayı parlatınız. Böylece ayna çok şiddetli yakıcı olur.

İşte şekli:



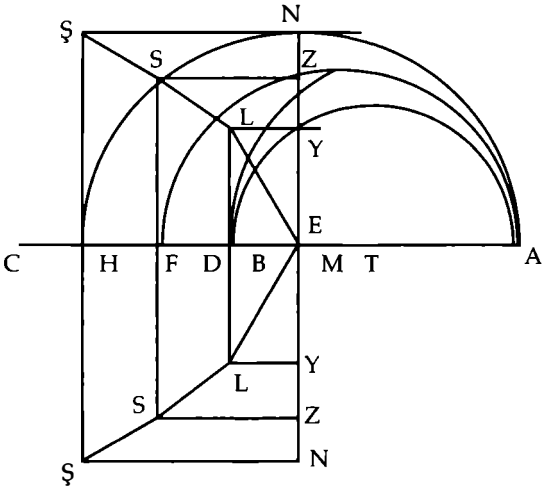
İkinci Yöntem:

Böyle bir ayna yapmak istediğimizde, yakmak istediğimiz uzaklığı, AB doğrusunun yarısı kadar alırız. Onu kendi doğrultusunda C doğrusuna uzatırız. B noktasında, BC doğrusunun her iki tarafında dikey olarak BD doğrusunu meydana getiririz.

BC doğrusunu yapabileceğimiz en küçük eşit doğrulara ayırınız. Bunlar, BO, ON, NH, HC doğrularıdır. AO doğrusunu, T noktasından yarıya böleriz. T noktasını merkez alarak, TA uzunluğunda (yarıçapında) Y noktasında BD doğrusunu kesen bir daire çizeriz. Y noktasından, AC doğrusuna paralel YL doğrusunu çıkarırız. O noktasından AC doğrusuna ve BD doğrusuna paralel L noktasında kesişen birer doğru çizeriz. Sonra M noktasında AN doğrusunu yarıya böleriz. Aynı şekilde M noktasını merkez yaparak, MA uzunluğunda (yarıçapında), Z noktasında BD doğrusunu kesen bir daire yaparız. Z, N noktalarından, AC, BD doğrularına paralel ve S noktasında kesişen ZS, NS doğrularını çizeriz.

Sonra E noktasında AH doğrusunu yarıya böleriz. Her ikisini merkez yaparak, EA uzunluğunda (yarıçapında) F noktasında BD doğrusunu kesen bir daire çizeriz. Sonra F, H noktalarından, Ş noktasında birbirine birleşen ve BC, BD doğrularına paralel iki doğru çıkarırız. B, L; S, Ş; F, L; H, Ş noktalarını birleştirdiğimiz zaman, bu doğru cetvel üzerindeki Ş noktasına ulaşır. Cetveli düzelttiğimiz zaman ve cetvelin B noktasını aynanın ortasına getirdiğimiz zaman, ayna çok şiddetli bir şekilde yakar.

İşte şekli:



2. BÖLÜM

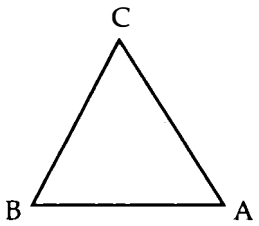
ÜÇGEN ÜZERİNE EŞKENARLI ŞEKİLLER ÇİZMEK

Eşkenar Üçgen Çizimi:

Birisi, AB doğrusu üzerinde eşkenar bir üçgeni nasıl çizersiniz derse:

A, B noktalarından her birini merkez yaparak, birbirlerini C noktasında kesen ve AB uzunluğunda (yarıçapında) iki daire çizeriz. C noktasıyla, CA ve CB doğruları üzerindeki A, B, noktalarını birleştiririz. Böylece ABC üçgeni eşkenarlı üçgen olur.

İşte şekli:

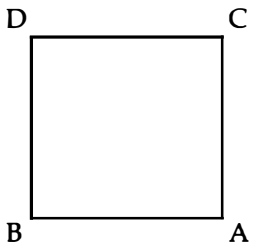


Kare Çizimi:

Birisi, AB doğrusu üzerine eşkenar bir dikdörtgeni (yani kareyi) nasıl çizersiniz derse:

A, B noktalarının her birinden, AB doğrusuna eşit iki dikme çıkartırız. Bunlar, AB, BD doğrularıdır. Sonra C, D noktalarını birleştiririz. Böylece ABCD dörtgeninin kenarları eşit olur.

İşte şekli:

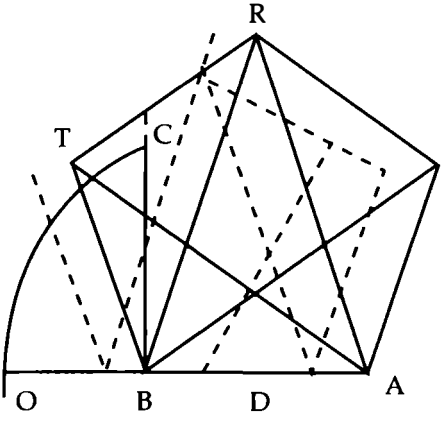


Beşgen Çizimi:

(I) Birisi, AB doğrusu üzerine, eşkenar bir beşgeni nasıl çizersiniz derse:

B noktasından, AB doğrusuna eşit BC dikmesini çıkarırız ve AB doğrusunu D noktasında yarıya böleriz. Sonra, D noktasını merkez kabul ederek, DC uzunluğunda (yarıçapında) CO yayını çizeriz ve AB doğrusunu O noktasına bitişecek şekilde uzatırız. Sonra A, B noktalarından her birini merkez yaparak, AO uzunluğunda (yarıçapında) R noktasında kesişen iki yay çizeriz. AB ve BR doğrularını birleştiririz. Böylece ARB üçgeni, beşgenin üçgeni olur. Daire çizerken ona ihtiyacımız olacaktır. Sonra, A, R noktalarını merkez yaparak, AB uzunluğunda (yarıçapında) C noktasında kesişen iki yay daha çizeriz. Sonra, aynı şekilde, B, R noktalarını merkez yaparak AB uzunluğunda (yarıçapında) T noktasında kesişen iki yay daha çizeriz. Sonra AC, CR, RT, TB doğrularını birleştiririz. Böylece ABTRC, kenarları ve açılan eşit olan beşgen olur.

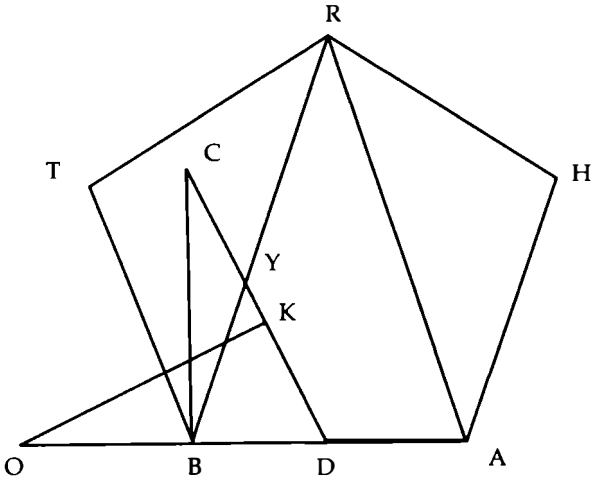
İşte şekli:



(II) Birisi, pergel AB doğrusu kadar açıkken, pergeli bozmadan, AB doğrusu üzerine eşkenarlı bir beşgen nasıl çizersiniz derse:

AB doğrusu üzerine, ona eşit ve ona dikey bir BC doğrusu yaparız. AB doğrusunu D noktasında yarıya böleriz. D,C noktalarını birleştiririz. Onu K noktasında yarıya böleriz. K noktasından A, O noktalarındaki AB doğrusunda birleşen KO dikeyini çıkarırız. Sonra A,O noktalarından her birini merkez yaparak, M noktasında kesişen AB uzunluğundaki (yarıçapındaki) iki yayı çizeriz. B, M doğrusunu birleştiririz ve onu kendi yönünde R noktasına uzatırız. MR doğrusunu AB doğrusuna eşit kılarız ve AR doğrusunu çizeriz. A, R noktalarını merkezler yaparız. AB uzunluğunda (yarıçapında) H noktasını işaretleriz. Sonra B,R noktalarını merkezler yaparak, AB uzunluğunda (yarıçapında) T noktasını işaretleriz. AH, HR, RT, TB doğrularını birleştiririz. ABTRH beşgeni, eşkenarlı olur.

İşte şekli:



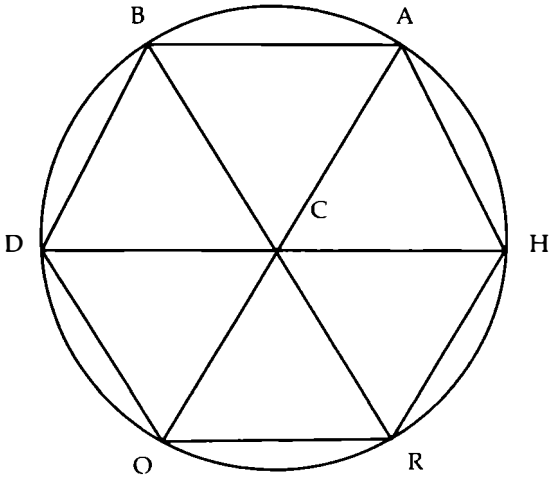
Altıgen Çizimi:

Birisi, AB doğrusu üzerine eşkenar bir altıgeni nasıl çizersiniz derse:

Üzerine ABC eşkenar üçgenini çizeriz. O, R noktalarına doğru AC ve CB doğrularını kendi yönlerinde uzatırız. Sonra BC

doğrusu üzerine BCD eşkenar üçgenini çizeriz. Onun CO, CR, CH kenarlarını, CA doğrusuna eşit yaparız. DO, OR, RH, HA doğrularını da birleştiririz. Böylece, ABDORH altıgeninin kenarları ve açıları eşit olur.

İşte şekli:

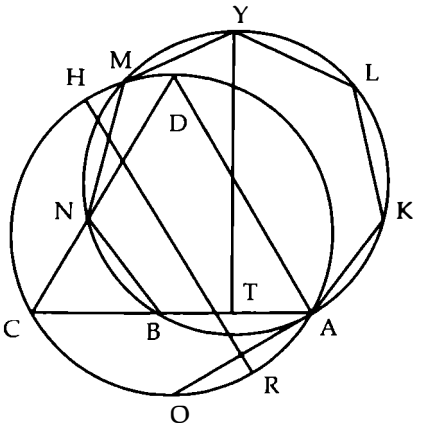


Yedigen Çizimi:

Birisi, eşkenarlı bir yedigeni nasıl çizersiniz derse:

BC doğrusunu, AB doğrusuna eşit kılarız. AC doğrusu üzerinde DAC eşkenar üçgenini çizeriz. Bu üçgen üzerinde, beşinci maddede açıklandığı gibi, ADCR dairesini çizeriz. İçerisine, AB doğrusuna eşit, AO doğrusunu çizeriz. Sonra onu R noktasında yarıya böleriz. Dairede son bulan RH dikeyini çizeriz. AB doğrusunu T noktasında yarıya böleriz. Bu noktadan, RH dikeyine eşit YT dikeyini çizeriz. Sonra A,B, noktaları üzerinde ABY dairesini çizeriz ve onu AB yayına eşit, AK, KL, LY, YM, MN, NB doğrularına böleriz. Sonra da, AK, KL, LY, YM, MN, NB doğrularını birleştiririz. Böylece, ABRMYLK yedigeninin kenarları ve açıları eşit olur.

İşte şekli:

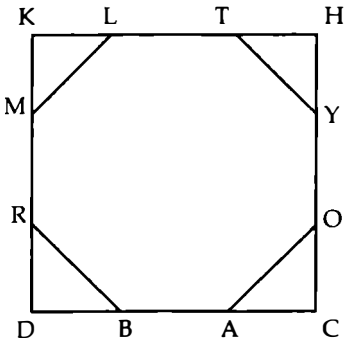


Sekizgen Çizimi:

(I) Birisi, AB doğrusu üzerine eşkenarlı bir sekizgeni nasıl çizersiniz derse:

AB doğrusunu kendi yüzünde C, D noktalarına uzatırız. A, B noktalarından her biri üzerinde OAC ve RBD dar açılarını yaparız. Sonra AO ve BR doğrularını AB doğrusuna eşit kılarız. OR noktalarından DC doğrusu üzerinde OC, RD dikeylerini yaparız. CHKD karesini tamamlarız. HY, HT, KL, KM doğrularından her birini, CO doğrusuna eşit olarak ayırırız. Y, T ve L, M noktalarını birleştiririz. Böylece, ABRMLTYO sekizgeninin kenarları eşit olur.

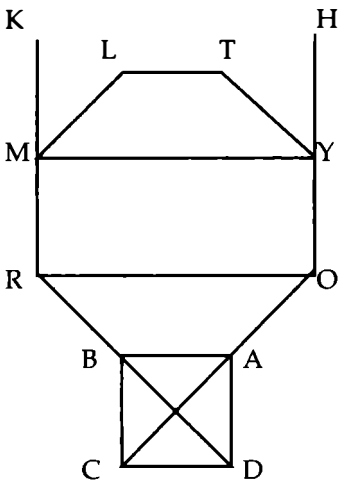
İşte şekli:



(II) Birisi, AB doğrusu üzerine, pergel AB doğrusu kadar açıldıktan sonra bozmadan, kenarları eşit bir sekizgen nasıl çizersiniz derse:

AB doğrusuna, açıları ve kenarları eşit ABCD dikdörtgenini çizeriz. CA, BD doğrularını birleştiririz ve onları kendi yönlerinde O, R noktalarına birleştiririz. AO, BR doğrularının her birini, AB doğrusuna eşit yaparız. O, R noktalarını birleştiririz. OR doğrusu üzerinde AB doğrusuna eşit iki dikey, meydana getiririz. OY, RM doğrularını kendi yönlerinde K, H noktalarına uzatırız. ML ve YT doğrularında, YMK, MYH açılarının her birini yarıya böleriz. YT, LM doğrularından her birini, AB doğrusuna eşit yaparız. Sonra T, L noktalarını birleştiririz. Böylece ABRMLTYO sekizgeninin, kenarları ve açıları eşit olur.

İşte şekli:



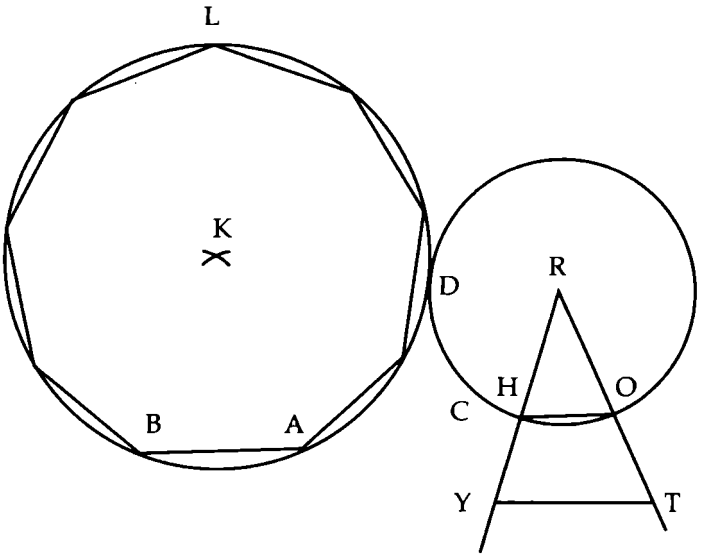
Dokuzgen Çizimi:

Birisi, AB doğrusu üzerine, açıları ve kenarları eşit bir dokuzgeni nasıl çizersiniz derse:

İstediğimiz ölçüde CDO dairesini çizeriz. R noktasını merkez yaparız ve daire üzerinde bir C noktası belirleriz. Onu mer-

kez alır, daire yarıçapı uzunluğunda O, D işaretlerini yaparız. DO yayını üç eşit parçaya böleriz. Onlardan her biri OH yayı olsun. OR, OH, HR doğrularını birleştiririz. OR, HR doğruları arasına, OH doğruları paralel ve AB doğrusuna eşit TY doğrusunu çizeriz. A,B noktalarını merkezleri yaparak, TR uzunluğunda (yarıçapında) K noktasında kesişen iki daire çizeriz. K noktasını merkez yaparak. KA uzunluğunda (yarıçapında) ABK dairesini çizeriz. ALB yayını sekiz eşit parçaya böleriz. Sonra kirişlerin arasını birleştiririz. Böylece AB doğrusu üzerinde kenarları ve açıları eşit bir dokuzgen çizilmiş olur.

İşte şekli:



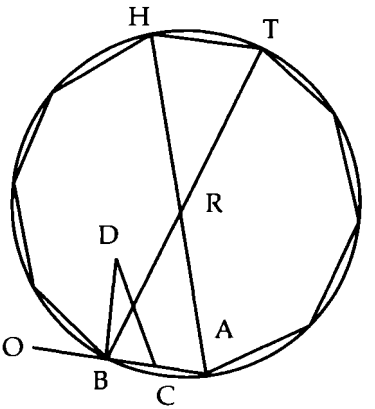
Ongen Çizimi:

(I) Birisi, AB doğrusu üzerinde bir ongeni nasıl çizersiniz derse:

C noktasında AB doğrusunu yarıya böleriz. D noktasında, AB doğrusuna eşit BD dikmesini çıkarız. ABO noktasından, C noktasını merkez, DC doğrusu uzunluğunda (yarıçapında) O

noktasını işaretleriz. Sonra A, B işaretlerinden her birini merkez alarak AO uzunluğunda (yarıçapında), R noktasında kesişen iki yay yaparız. Böylece R noktası, AB doğrusu üzerindeki ongenin kenarı olan dairenin merkezi olur. R noktasını AR uzun yarıçaplı ABHT dairesinin merkezi yaparak, AR, RB doğrularını kendi yönlerinde H, T noktalarına uzatırız. AH, T yaylarından her birini dört eşit parçaya böleriz ve kirişlerini birleştiririz. Bu ongenin kenarları ve açıları eşit olur.

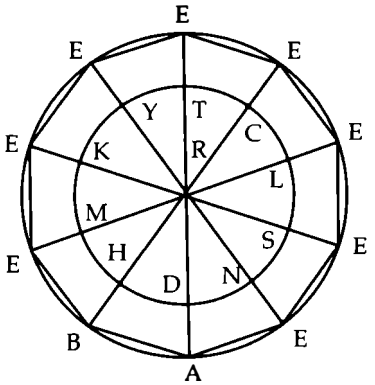
İşte şekli:



(II) Birisi, bir pergel açımıyla, AB doğrusu üzerine kenarları eşit bir ongeni nasıl çizersiniz derse:

Dördüncü şekilde geçtiği gibi, AB üzerine bir beşgen çizeriz. R noktası, AB doğrusuna karşıt açı olsun. ARB doğrularını birleştiririz. R noktasını merkez, AB uzunluğunda (yarıçapında) CDTH dairesini yaparız. Daire çemberine doğru AZ, BZ doğrularını kendi yönlerinde uzatırız. Her birini eşit şekilde HT, DC yaylarıyla keseriz. Bunlar TY, YK, KM, MH, CL, LN, NS, ST kısımlarıdır. RT, DY, RK, RM, DN, RS, RD doğrularını birleştiririz. Merkezden daireye doğru her birine AD doğrusuna eşit doğrular çıkarırız. Bu doğrular, E noktaları etrafındaki doğrulardır. Aralarını AB eşit olan düz doğrularla birleştiririz. Böylece, ABE ongeni eşkenarlı ve eşit açılı olur.

İşte şekli:



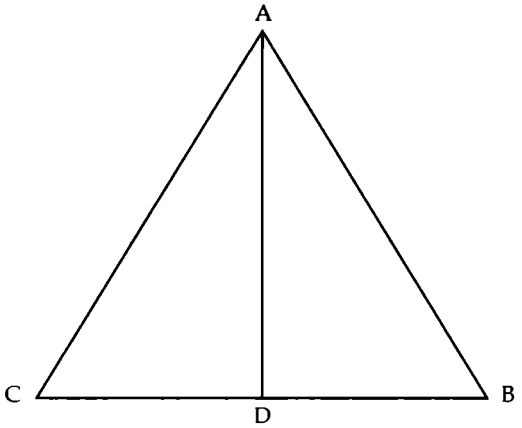
[...]

7. BÖLÜM

ÜÇGENLERİ BÖLMEK

(I) Birisi ABC üçgenini açılarından birinden çıkarılan bir doğruyla nasıl yarıya bölersiniz derse: Doğrunun kendisinden çıkarılacağı açıyı, A açısı yaparız. D noktasında BC doğrusunu yarıya böleriz. AD doğrusunu birleştiririz. Böylece ABC üçgeni, A doğrusuyla yarıya bölünmüş olur:

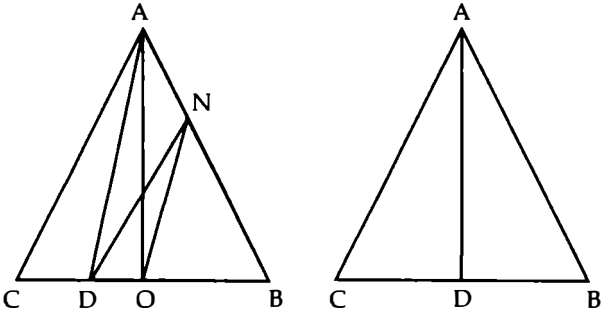
İşte şekli:



(II) Birisi ABC üçgenini, kenarlarından biri üzerindeki bir D noktasından çıkarılan bir doğruyla nasıl yarıya bölersiniz derse:

Bunu yapmak istediğimizde, BC doğrusunu yarıya böleriz. Bölme D noktasınd a meydana gelirse, AD doğrusunu çıkarırız. Böylece ABC üçgeni AD doğrusuyla yarıya bölünmüş olur. Bu, D noktasında olmaz da, O noktası gibi bir noktada olursa, o zaman AD ve AO doğrularını birleştiririz. Sonra O noktasından AD doğrusuna paralel ON doğrusunu çıkarız. Ve D, N arasını birleştiririz. Böylece ABC üçgenini DN doğrusuyla yarıya böleriz.

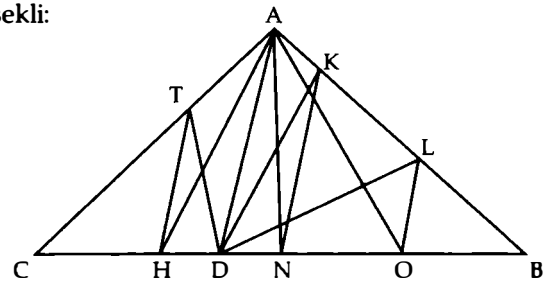
İşte şekli:



(III) Birisi ABC üçgenini D noktasından çıkarılan bir doğruyla nasıl dört eşit parçaya bölersiniz derse:

BC doğrusunu dört eşit parçaya böleriz. Bunlar, BO, ON, DC, CH parçalarıdır. A, D arasını birleştiririz. Bölme yerlerinden AD doğrusuna paralel OL, NK, HT doğrularını çıkarız. Sonra DL, DK, DT doğrularını birleştiririz. Böylece ABC üçgeni dört eşit parçaya bölünmüş olur. Parçalar, BDL, DKD, KTC'dir.

İşte şekli:

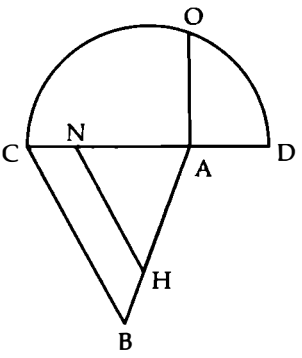


Üçgeni, üç, beş veya istediğimiz eşit parçaya bölmek istediğimizde, aynı işi yaparız.

(IV) Birisi, ABC üçgenini, BC gibi kenarlarından birisine paralel bir doğruyla nasıl yarıya bölersiniz derse:

Bunu yapmak istediğimizde, AC doğrusunun yarısı olarak AD doğrusunu kendi yönünde uzatırız. DC üzerinde yarım daire çizeriz. AC doğrusuna, AO doğrusunu dik çıkarırız. Sonra AN doğrusunu AO doğrusuna eşit yaparız. NH doğrusunu, BC doğrusuna paralel çıkarırız. Böylece ABC üçgeni NH doğrusuyla yarıya bölünmüş olur.

İşte şekli:

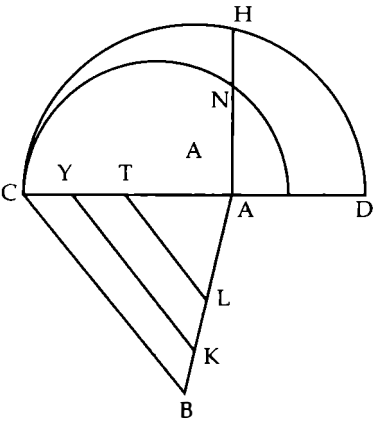


(V) Birisi, ABC üçgenini, AC doğrusuna paralel iki doğruyla üç eşit parçaya nasıl bölersiniz derse:

Birinci Yöntem:

OA doğrusunu, AC doğrusunun üçte ikisi yaparız. DC, HO doğrularından her biri üzerinde bir yarım daire çizeriz. AC doğrusuna ANH dikmesini çıkarız. Sonra AT doğrusunu AN doğrusuna, AY doğrusunu AT doğrusuna eşit yaparız. BC doğrusuna, YK ve TL doğrularını paralel yaparız. Böylece ABC üçgeni üç eşit parçaya bölünmüş olur ki parçaları ALT, TLKY, BCKY'dir.

İşte şekli:

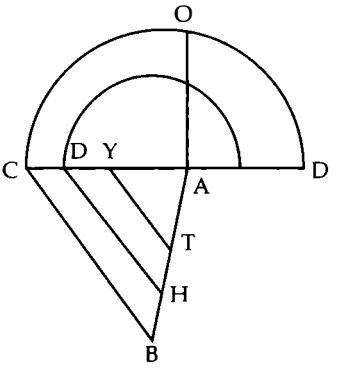


Aynı şekilde istersek üçgeni dört veya daha fazla kısımlara bölebiliriz.

İkinci Yöntem:

Eğer istersek AD doğrusunu, AC doğrusunun üçte ikisi yaparız. DC doğrusu üzerine bir yarım daire çizeriz. OA dikmesini çıkarırız. AN doğrusunu, AO dikmesine eşit yaparız. BC doğrusuna, NH doğrusunu paralel olarak çizeriz. Sonra daha önce bu bölümde yaptığımız şekilde, ANH üçgenini yarıya böleriz. Böylece ABC üçgeni üç eşit parçaya bölünmüş olur ki parçaları ATY, YTHN, HBCN'dir.

İşte şekli:

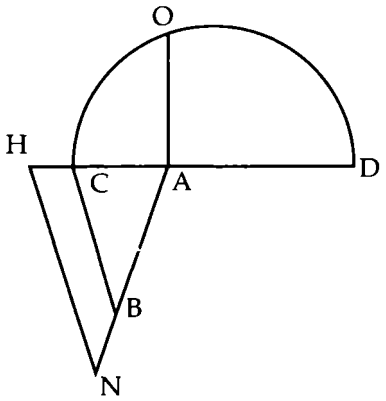


Üçgene Benzerlerinin Eklenmesi:

(I) Birisi, ABC üçgenine, BC doğrusuna paralel bir doğruyla benzer bir üçgeni nasıl ilave edersiniz derse:

AC doğrusuna, AD doğrusu olan iki katını ilave ederiz. CD doğrusu üzerine DOC yarım dairesini çizeriz. AC doğrusuna AO dikmesini çıkarız. AH doğrusunu, AO doğrusuna eşit yaparız. H noktasından, BC doğrusuna paralel HN doğrusunu, onu kesecek şekilde uzatırız. Böylece HN yüzeyi, ABC üçgenine eşit olur.

İşte şekli:

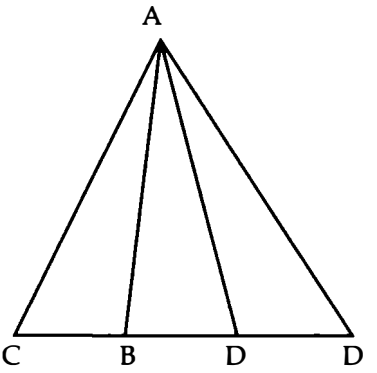


Aynı şekilde, istersek, aynı yolla üçgene, üç veya daha fazla mislini ilave edebiliriz.

(II) Birisi, ABC üçgenine benzerlerinden bir benzerini veya aynısını, A noktasından çıkan bir doğruyla nasıl ilave edersiniz derse:

BC doğrusuna onun misli BD doğrusunu veya iki mislini ilave ederiz. AD doğrusunu birleştiririz. Böylece ADB üçgeni, ACB üçgeninin bir veya iki misli olur.

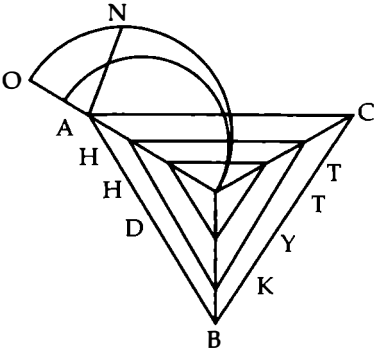
İşte şekli:



III) Birisi, ABC üçgenine, yarısı veya üçte biri veya herhangi bir orandaki benzeri bir üçgeni nasıl dahil edersiniz derse:

Üçgenin içinde herhangi bir yerde bir D noktası alırız. AD, BD, CD doğrularını birleştiririz. DA doğrusunun yönünde O noktasına kadar uzatırız. OA doğrusunu, AD doğrusunun yarısı veya üçte biri veya dörtte biri yaparız. Sonra OD üzerine yarım daire çizeriz. AN dikmesini çıkarırız. DH doğrusunu AN doğrusuna eşit yaparız. Doğrulardan kalanları da H, T, Y noktalarına erişecek şekilde katlarız. Sonra HT, TY, YT doğrularını birleştiririz. Böylece HTY üçgeni, benzeri olarak veya istediğimiz şekilde ABC üçgenine dahil edilmiş oldu.

İşte şekli:



[...]

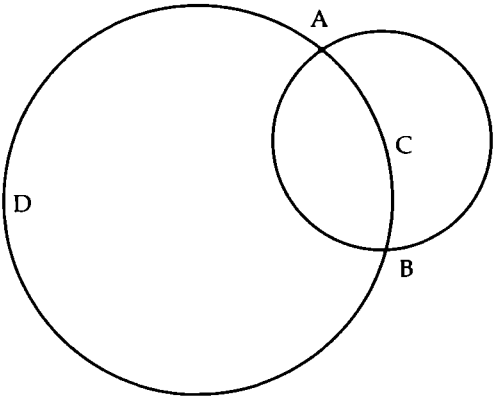
X. BÖLÜM:

KÜREYİ BÖLMEK

(I) Birisi, bir küre üzerine büyük bir daireyi nasıl çizersiniz derse:

Merkezi C olan AB dairesine benzer, istenilen bir daireyi çizeriz. Sonra ABC dairesini A, B noktalarında ikiye böleriz. Küre üzerinde ACB noktaları etrafında ACBD gibi bir daire çizeriz. Böylece bu, küçük küre üzerinde olabilecek en büyük daire olur.

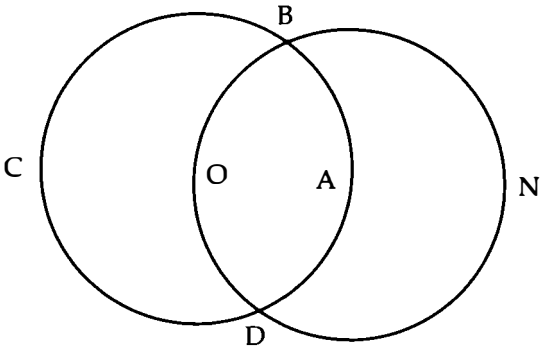
İşte şekli:



(II) Birisi, bir küre üzerinde dik açıda birbirini kesen iki büyük daireyi nasıl yaparsınız derse:

Küre üzerine, ABCD dairesi gibi büyük bir daire çizeriz. A, B, C, D noktalarında onu dört eşit kısma ayırırız. Sonra A noktasını veya diğerlerini merkez yaparak B, D noktaları uzaklığında (yarı çapında) bir daire çizeriz ki bu BODN dairesidir. Böylece ABCD ve BODN iki büyük dairesi meydana gelir ve birbirlerini dik açıda keserler.

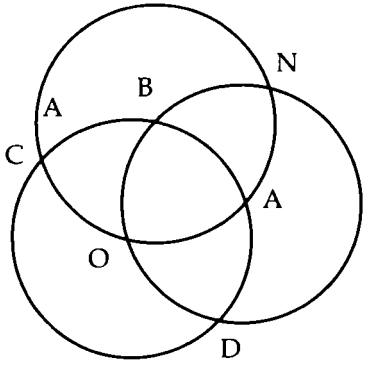
İşte şekli:



(III) Birisi, bir küre üzerinde birbirini dik açıda kesen üç büyük daireyi nasıl çizersiniz derse:

Önce geçtiği üzere, küre üzerinde A, C noktalarında birbirini kesen iki büyük daire çizeriz. Bunlar ABCD ve BODN daireleridir. Sonra BCD yayını C noktasında yarıya böleriz. B noktasını merkez alırız ve BC uzaklığında (yarı çapında) COAN dairesini çizeriz. Böylece, ABCD, BODN, COAN birbirlerini kesen üç daire olur.

İşte şekli:

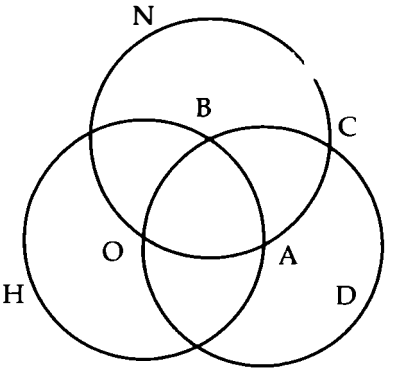


Bu işlemde, kürenin sekiz eşit kısım halinde nasıl kenarları ve açıları eşit üçgenlere bölüneceği de, açıklanmış oldu.

(IV) Birisi, herhangi bir küre üzerindeki iki nokta etrafında bulunan bir büyük daireyi nasıl çizersiniz derse:

İki noktadan her birini merkez yaparız. C, O noktalarında kesişen CDOB, CNOA dairelerinin üzerinde meydana geldiği büyük dairenin dörtte birini, uzaklık (yarıçap) yaparız. Sonra kesim yerlerini merkez ve iki noktayı yarıçap yaparız. ABH dairesini çizeriz. Böylece bu daire, büyük daire olur.

İşte şekli:



Kürenin, Kenarları ve Açıları Eşit Üçgenler Olarak Dört Eşit Kısma Bölümü

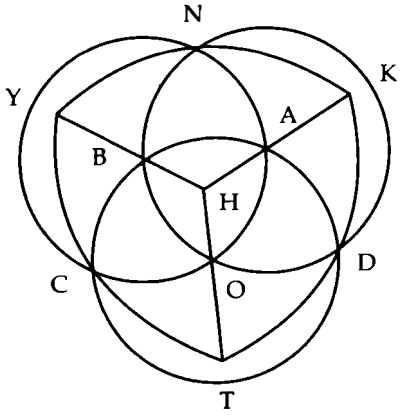
Birinci Yöntem:

(I) Birisi, küreyi dört eşit parçayla kenarları ve açıları eşit üçgenlere nasıl bölersiniz derse:

Küre üzerine, ABCD, BODN, COAN gibi üç daire yaparız. Böylece küre sekiz (parçayla) eşkenar üçgenlere bölünmüş olur. Bunlar da ABO, AOD, ANB, COB, COD, CDN, CNB üçgenleridir. Sonra üçgenlerden birinin merkezi ve o üçgenin bir açısında büyük dairelerin yaylarını çizeriz (ve) yayları altlarındaki üçgenlerin merkezleriyle birleştiririz. Yayları onlara birleştirme

sona erdiği zaman, aynı şekilde üçgenlerin merkezlerine bitiştirme son buluncaya kadar bu merkezlerde ve her üçgenin geri kalan iki açısında ikişer yay yaparız. Böylece küreyi, açıları ve kenarları eşit dört üçgenle bölmüş oluruz. Bunlar da YHT, YHK, KHT, TYK üçgenleridir.

İşte şekli:

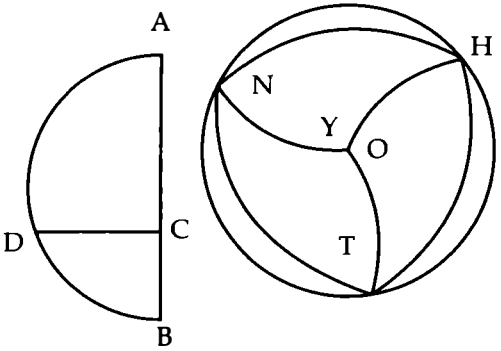


Kürenin, Çapları Bilinen Kenarları ve Açıları Eşit Dört Üçgene Bölümünün İkinci Yöntemi

(II) Birisi, AB doğrusu gibi çapı bilinen bir küreyi kenarları ve açıları eşit dört üçgenle nasıl bölersiniz derse:

AB doğrusu üzerinde bir yarım daire yaparız. AC doğrusunu, AB doğrusunun üçte biri yaparız. ADB yarım dairesinde sona eren AB doğrusu üzerinde, D noktasına CD doğrusunu kiriş olarak çıkarırız ve küre üzerinde bir O işaretini yaparız. Sonra onu merkez yaparak, BD yarı çapında, TNH dairesini çizeriz. T, N, H noktalarında onu üç eşit parçaya böleriz. Kürenin merkezinde ve H, N, T noktalarının her birinde, büyük dairenin Y noktasına ulaşan bir yayını çizeriz. Ayrıca N, H, T noktalarının her ikişeri üzerinde büyük dairenin bir yayını daha çizeriz. Böylece küre, kenarları ve açıları eşit dört üçgene bölünmüş olur. Bunlar da YNH, NTY üçgenleridir.

İşte şekli:

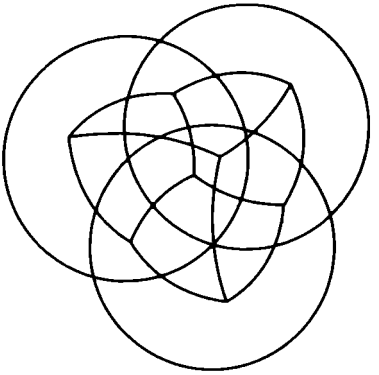


Kürenin, Kenarları ve Açıları Eşit Kareler Olarak Altı Kısma Bölümü

Birinci Yöntem:

(I) Bunu yapmak istediğimizde, küre üzerine dik açıda komşu olarak bir birlerini kesen üç büyük daire çizeriz. Sonra, küre üzerinde meydana gelen sekiz üçgenden her ikisinin merkezinde büyük dairenin yayını çizeriz. Böylece küre, kenarları ve açıları eşit altı kareye bölünmüş olur.

İşte şekli:

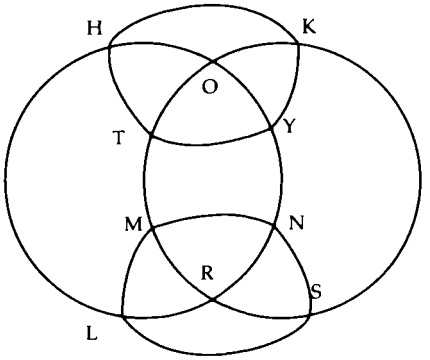


Küreyi Altı Kareye Bölmenin İkinci Yöntemi

(II) Çapı AB olan küreyi açıları ve kenarları eşit altı kareye nasıl bölersiniz derse:

AB doğrusu üzerine yarım bir daire yaparız. AC doğrusunu, AB doğrusunun üçte biri yaparız. C noktasından AC doğrusuna CD dikmesini çıkarırız. Sonra küre üzerinde O ve N noktalarında dik açı üzerine kesişen iki büyük daire çizeriz. O ve D noktalarının her birini merkez yaparız ve AD uzaklığında (yarı çapında) H, T, Y, K, L, M, N, S noktalarını yaparız. Sonra, büyük bir daireyi kesen bu noktalarda, yani H, T, Y ve K noktalarında, dört yay çizeriz. Sonra aynı şekilde L, M, N, S noktalarında da dört yay çizeriz. Böylece küre, açıları ve kenarları eşit altı kısma bölünmüş olur.

İşte şekli:



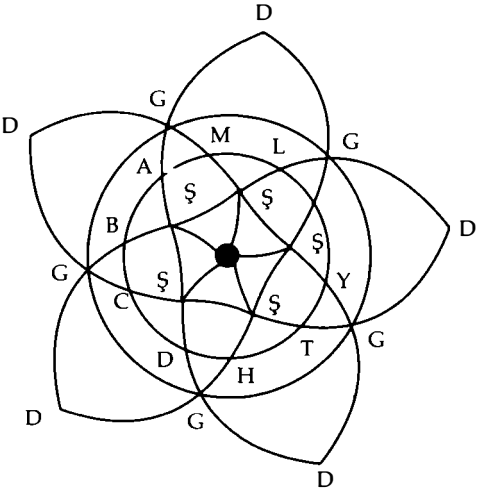
Kürenin, Kenarları ve Açıları Eşit Üçgenler Olarak Yirmi Eşit Kısma Bölümü

Birinci Yöntem:

(I) Birisi, bir küreyi kenarları ve açıları eşit üçgenler olarak yirmi eşit kısma nasıl bölersiniz derse:

Küre üzerinde vaki olabilecek en büyük bir daire çizeriz. Bu da, ABCD dairesi olsun. Onu, O ve N noktalarında keseriz ve on parçaya böleriz. Bu kısımlar, AB, BC, CD, DH, HT, TY, YK, KL, LM, MN'dir. A ve B noktalarının her birini merkez alarak, BC yayı yarı çapında O merkezi tarafındaki Ş noktasında birbirini kesen iki daire çizeriz. Sonra aynı şekilde B ve C noktalarını merkezler alarak, BC yayının yarı çapında N merkezi tarafındaki G noktasında kesişen iki daire daha yaparız. Büyük dairenin on kısmından her bir düzgün kısmı üzerinde O noktası tarafındaki Ş noktasında kesişen daireler yaparız. Böylece, üzerinde Ş noktası olan O merkezi tarafında beş nokta ve üzerinde G noktası olan N merkezi tarafında beş nokta elde ederiz. Sonra bu işaretlerden, yani ŞG, ŞŞ, GG işaretlerinden, her ikişeri üzerinde büyük dairelerin yayını çizeriz. Neticede tepeleri Ş, G işaretleri ve tabanları Ş, Ş, G, G işaretleri olan on üçgen elde ederiz. Daha sonra, Ş, Ş işaretlerinin her birini merkez alarak, O yarı çapında büyük bir daire yayını yaparız. Aynı şekilde G, G noktalarından her birini merkez alarak, O yarı çapında büyük bir daire yayını daha çizeriz. Böylece tepeleri O noktası olan beş üçgen ve tabanları N noktası olan beş üçgen elde ederiz. Böylece küreyi kenarları ve açıları eşit yirmi kısma bölmüş oluruz.

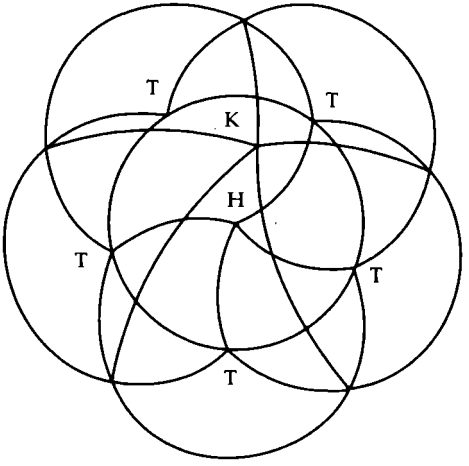
İşte şekli:



Bu İşlemin Başka Bir Yöntemi:

(II) Çapı AB doğrusu gibi olan bir küreyi açıları ve kenarları eşit yirmi üçgene bölmek istediğimiz zaman, aynı şekilde AB doğrusu üzerinde bir AHB yarım dairesini yaparız. BD doğrusunu, AB doğrusunun beşte biri yaparız. DB doğrusu üzerinde DC dikmesini çıkarırız. B noktasını merkez alarak, CA yarı çapında HON dairesini yaparız. HO yayını, CON dairesinin beşte biri yaparız ve istediğimiz şekilde küre üzerinde H noktasını belirleriz. Sonra onu merkez yaparak HO yarı çapında küre üzerinde bir daire çizeriz. Sonra daireyi üzerinde T noktası bulunan beş eşit parçaya böleriz. Onların her iki noktasında küçük bir daire yayını çizeriz. Aynı şekilde, onların her bir noktasında ve merkezde bir daire yayı daha çizeriz. Böylece küre üzerinde, tepeleri H noktası olan ve tabanları T, T yayları olan kenarları eşit beş üçgen elde ederiz. Sonra, T noktalarının her birinden, birini merkez diğerini yarıçap yaparak, Y noktasında kesişen daireler çizeriz. T noktalarından her ikisi ve Y noktalarından her ikisi üzerinde büyük dairelerin yayını yaparız. Böylece kenarları eşit on üçgen meydana getiririz. Sonra, Y noktalarından her birinden birini merkez diğerini yarı çap yaparak, K noktasında kesişen daireler çizeriz. Daha sonra, Y noktalarının her birinde ve K noktasında büyük dairelerin yayını çizeriz. Neticede kenarları eşit beş üçgen elde ederiz. Böylece de, küreyi kenarları eşit üçgenler olarak yirmi kısma bölmüş oluruz.

İşte şekli:



Kitabı burada bitirmemizin zamanı geldi. Esenlikler Muhammed ve Ailesi üzerine ve hamd alemlerin Rabbine olsun! Yazılmasının bitimi, fakir kul Muhammed Ebû Nasr b. Muhammed B. Uzluğ b. Tarhan el-Fârâbî'nin eliyle 11 Receb 321 senesinde tamamlandı.

MUTLULUĞA ULAŞMA

[Fârâbî'nin mutluluk, erdem ve mutluluk ile erdem ilişkisi gibi konulardaki görüşlerinin yer aldığı *Tahsil el-Sa'âde* (Mutluluğa Ulaşma) başlıklı kitabından alınmıştır. Kitap Hüseyin Atay tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kültür Bakanlığı, Ankara 2001.]

I

1- Kendileri ile milletlerin ve şehirlerin bu hayatta dünya mutluluğu ve öteki hayatta üstün mutluluğu elde ettikleri insani nesneler dört türlüdür:

1) Nazari erdemler,
2) Düşünme erdemleri,
3) Ahlaki erdemler,
4) İşlek (ameli) sanatlar.

2- Nazari erdemler, en son gayeleri, varlıkları ve onların ihtiva ettiklerinin yalnız anlaşılmasını kesinlikle sağlayan ilimlerden ibarettir. Bu ilimlerin bir kısmı, farkına varmadan, nereden ve nasıl meydana geldiğini bilmeden, ilk andan itibaren insanda bulunur. Bunlar ilk bilgilerdir.

Diğer bir kısmı da düşünmek, araştırmak, istidlal (istinbat) suretiyle, öğrenmek ve öğretmekle elde edilir: İlk bilgilerle bilinen şeyler ilk öncüllerdir. Onlara dayanarak elde edilecek sonraki bilgileri araştırmak, istidlal etmek, öğrenmek ve öğretmekle varılır.

Araştırına veya öğretimle bilinmesi arzulananlar başlangıçta bilinmeyen nesnelerdir: Onlar araştırılıp bilinmeleri istenince mesele olurlar ve bundan sonra, insanda onlara dair istidlal veya öğrenim yoluyla inanç (itikat-kesin bilgi), fikir veya bilgi hâsıl olunca, onlar sonuçlar (netice) olmuş olur.

3- Her meselede aranan, onun hakkında kesin gerçeği elde etmektir. Ama çok defa kesinliği elde edemeyiz. Buna karşılık biz, aradığımızın bir kısmına dair kesinlik, geri kalanlara dair de zan ve kanaat elde edebiliriz. Belki, ona dair bir tasavvura (tahayyül) ulaşabiliriz; veya ondan sapar ve ona rastlamadığımız halde onunla karşılaştığımıza inanırız; veya lehte ve aleyhteki deliller bize eşit olarak gözükünce şaşakalırız. Bunun nedeni, bir sorunu çözümlerken kullandığımız metotların değişik olmasıdır; çünkü tek metot bizi sorunlar hakkında çeşitli kanaatlere sürükleyemez. Çeşitli sorunların sınıflarına dair bizi değişik kanaatlere götüren yolların ancak değişik metot olmaları lazımdır. Aralarındaki farkları veya türlü değişiklikleri bilmediğimizden, her meselede aynı metodu kullanmadığımıza inanıyoruz. Bu suretle, bir meselede kesinliğe götüren bir metot başkasında bir benzerliğe veya tasarlamaya götüren bir metot olabilir. Ya da kanaat ve inanca götüren bir metot kullanmaya mecbur olursak, metodun tek ve aynı olduğunu ve sonrakinde kullandığımız metodun ilkinde kullandığımızın aynı olduğunu düşünürüz. Birçok defa kendimizi içinde bulduğumuz ve etrafımızda gördüğümüz araştırıcıların ve düşünürlerin büyük bir kısmında da gördüğümüz durum böyledir.

4- Bu meseleleri araştırmaya koyulmadan önce, bütün bu metotların bir sanat olduğunu bilmeye, türleri olan değişik metotları ve bu metotların her birine ait alametlerini ayırt edecek bir ilme zorunlu olarak muhtaç olduğumuz açıklığa kavuşmuştur.

Bu farkların bilgisini bize sağlayan sanatı teşkil edecek doğuştan ilim kabiliyetimiz olmalıdır; zira yalnız yaratılışımız, bu metotları, birbirinden fark etmek için yeterli değildir. Bu şudur:

i.) Araştırıcıyı zorunlu olarak gerçeği kendisine ve ona dair kesinliğe sürüklemek şartıyla, ilk öncüllerin durum ve şartları ve onların (nasıl düzenlenmelerinin gerektiğini),

ii.) Araştırmayı gerçekten sapıtmaya sebep olmak ve meselede gerçeğin ne olduğunu anlamamak için şaşırtmak şartıyla, ilk öncüllerin şart ve durumları onların (nasıl düzenlenmeleri gerektiğini),

iii.) Bir mesele hakkında inandırma ve inanç temin edip bir nesneyi kesin olmadığı halde kesin vehmettiren ilk öncüllerin şartları, durumları ve onların (nasıl düzenlenmeleri gerektiğini)

iv.) Araştırıcıyı gerçeğin kendisine değil, gerçeğin benzerine ve onun hayaline götüren ilk öncüllerin şartları, durumları ve düzenlerinin (tertibinin) ne olduğunu, kesin şekilde bilmeliyiz.

Bunların hepsini bildikten sonra varlıkları kendimiz araştırarak mı, yoksa başkaları tarafından öğretilerek mi bildiğimizi aramaya koyulmalıyız. Çünkü yalnız, bu zikredilen şeyleri bilme hususunda nasıl araştıracağımızı ve nasıl öğrenip, nasıl öğreteceğimizi biliriz. Bu (mantıki) kuvvetle biz, istidlalimizin kesin bir bilgi veya sırf inanç olup olmadığını, bir nesnenin kendisi mi yoksa onun hayali ya da benzeri olup olmadığını ayırt ederiz: Bu bizim başkalarından ne öğrenebileceğimizi, ve onlara ne öğretebileceğimizi de anlamamıza yardımcı olur.

5- Bir araştırmacının, bir cinsi bilmek için aradığı nesne hakkında kendileriyle kesin gerçeğe ulaştığı şartlara ve durumlara (sahip olmak şartıyla) varlıkların her cinsiyle ilgili ilk bilgiler o cinse dair öğretim ilkeleridir. Cinsin içerdiği türlerin bütününün veya çoğunun bu türlerin bulunduğu ne ile ne'den veya ne için nedenlerine sahip olması gerekince, bunlar bilinmesi istenen cinsin içerdiği türlerin varlık ilkeleri olur.

Şimdi, bazı cinslerle ilgili ilk bilgiler, bu cinslerin içerdiği türlerin nedenleri ile aynı olunca, ondaki öğretim ilkeleri ile varlık ilkeleri de aynı olur. Bu ilk bilgilerden meydana gelen delillere, nesnenin niçin var olduğunun delilleri denir, zira bilgi ile beraber nesnenin var olup olmadığını ve niçin var olduğunu anlatırlar. Fakat varlıkların bir cinsine dair bilmek istediğimiz nesne hakkında kesin gerçeğe götüren şartlar ve durumları haiz olan bilgiler, o cinsin ihtiva ettiği nesnenin varlığını bilme sebeplerini –hiçbirinin varlığının sebepleri olmadan– teşkil edince, bu cinse dair öğretim ilkeleri varlık ilkelerinden ayrı olmuş olur. Bu

bilgilerden meydana gelen deliller, nesnenin var olup olmadığının delilleri ve ne olduğunun delilleridir, yoksa niçin var olduğunun delilleri değildir.

6-Varlığın ilkeleri dörttür:

i.) Nesnenin ne, ne ile ve nasıl var olduğu ki bunların anlamı aynıdır.
ii-iii.) Neden var olduğudur.
iv.) Niçin var olduğudur.

Zira 'ne'den var olduğu sorusuna 2. fail ilkeler veya 3. maddelerle (cevap) verilir; bunun üzerine varlığın nedenleri ve ilkeleri dört olmuş olur. Varlıkların cinsleri (nedenlerinin sayısına göre üçe ayrılabilirler:

a) Varlığın hiçbir nedeni olmamasının mümteni olmayışıdır. Bunun bir ilke oluşu, ancak onun hakkında malik olduğumuz bilginin ilkelerine göredir, (yoksa varlığının ilkelerine göre değildir). O, diğer bütün varlıkların var olmasının en son ilkesidir.
b) Bütün bu dört ilkeye sahip bulunur.
c) Yalnız onların üçünü haiz olmasına imkân verir, ilkeler arasında yalnız maddeyi haiz olmayan budur.

7- Sadece varlıkların anlaşılmasını sağlamaktan başka bir isteği olmayan her ilmin gayesi, türlerinin bilinmesi istenen cinsin içine aldığı her nesnenin varlığını kesince bilmek; ikinci olarak, bu gibi ilkelere sahip olan türlerin varlık ilkelerini kesince bilmek ve o cinste bulunan ilkelerin hepsine ulaşmaktır. Eğer, o cins bütün dört ilkeye sahip ise, insan kendini bir kısmına hasredip diğerlerini hariç tutmaktansa, hepsini araştırmalıdır! Eğer o cins bütün dördünü haiz değil ise, insan onda ne kadar ilkenin bulunabileceğini, üç, iki veya bir olup olmadığını anlamaya çalışmalıdır. Bununla beraber, cinsini yakın ilkelerinin hiçbir cinsine hasretmemeli; o cinste bulunabilecek ilkelerini ve bu ilkelerin de ilkelerini, kendisinde durması gereken en son ilkeye varana kadar araştırmalıdır. Bu cinse göre en son ilke olan, bu

son ilkenin bir ilkesi daha varsa, bu aynı cinsten olmayıp başkasından ise, insan ona gitmemeli; onu ancak bir yana bırakarak, başka cinsleri içine alan ilmi incelemeye sıra gelene kadar bundaki incelemeyi ertelemelidir.

8- İncelenen cinse dair öğretim ilkeleri o cinsin içine aldığı türlerin varlık ilkeleri ile aynı iseler, o öğretim ilkelerini kullanması ve elindeki madde ile o cinsin ihtiva ettiği bütün türleri kapsayana kadar ilerlemesi gerekir. Böylece, her meselede cinste ulaşılacak en son ilkeye varana kadar nesnenin var olup olmadığını ve niçin var olduğunu öğrenir. Diğer yönden, varlıkların cinsine dair öğretim ilkeleri varlık ilkelerinden ayrı olursa; bu yalnız varlık ilkeleri başlangıçta gizli kalmış ve bilinmemiş olan ve kendindeki öğretim ilkeleri varlık ilkelerinden başka olan ve varlık ilkelerinden sonra gelen cinste vuku bulur. Öyleyse varlık ilkelerini bilmenin tek yolu, öğretim ilkelerinden başlamak ve onlardan zorunlu olarak sonuç gerekeceği şekilde onları düzenlemektir. Bu durumda meydana gelecek sonuç birleştirilmiş ve düzenlenmiş nesnelerin varlıklarının ilke kaynağı olur. Böylece öğretim ilkeleri varlık ilkeleri hakkındaki bilgimizin sebepleri olmuş olur. Oysa onlardan meydana gelen sonuçlar rastgele öğretim ilkeleri olarak bulunmuş olan nesnelerin varlıklarının ilkeleri ve sebepleridir. Bu tarzda, varlık ilkelerinden geride kalan nesnelerin biliminden varlıkça daha önce gelen ve olan nesnelerin ilkeleri hakkındaki kesinliğe yükselinir. Bu suretle kendisine vardığımız varlık ilkesinin yine daha yüksek ve ilkinden uzak olan başka bir ilkesi varsa, biz ilkini bir öncül yapar ve ondan ilkenin ilkesine yükseliriz. Biz, o cinste ulaşılacak en son ilkenin kendisini bulana kadar bu usulü takip ederiz.

9- Bilinen ve varlıklarını aynı ilkeye borçlu olan (A, A^1 A^2) nesnelerin vasıtasıyla B ilkesine yükselmiş olunca, varlıklarını bu ilkeye borçlu oldukları bilinmeyen (A^3, A^4...) nesnelerinin de bulunması mümkündür. İlk andan beri sonuncular bizden gizli kalmış ve haklarında bilgimiz olmayan nesnelerdir. Fakat biz, bizce; şimdi bilinen B ilkesini bir öncül olarak kullanıp ve ondan meydana gelen diğer (A^3, A^4...) nesnelerini öğrenmeğe koyulursak, B hem o nesnelerin var olup olmadıklarını ve hem de niçin

var olduklarının bilgisini bize sağlayacaktır. Çünkü birçok nesnelerin (A, A^1, A^2 ...) tek bir ilke olan B den meydana gelmeleri ve başlangıçta; yalnız onlardan biri A bizce bilindiği, oysa B ilkesi ve ondan çıkan diğer (A^1, A^2) nesnelerinin gizli kalmış olmaları mümkündür.

Biz bildiğimiz bir şeyden, A dan B ilkesi hakkında bilgi elde etmek için yükseliriz ve bu tek A bize sadece B ilkesinin var olduğu bilgisini sağlar. Sonra biz B ilkesini, kendisinden meydana gelen diğer gizli kalmış (A^1, A^2) nesnelerini açıklamak için bir öncül olarak kullanırız ve böylece onların var olduklarını ve varlıklarının nedenini birden öğrenmeye koyulmuş oluruz. Eğer bu B ilkesinin başka bir C ilkesi daha varsa, biz B'yi tekrar onun ilkesi olan C'yi açıklama için kullanırız; B_S sırasına göre kendisinin daha yüksek ilkesi olan C'nin var olduğuna dair bilgiyi bize temin eder. Bu suretle biz, B'yi iki nesneyi açıklamak için kullanmış oluyoruz: Birincide C ilkesinde bize yalnız onun var olduğuna dair bilgi veriyor; oysa ikincisinde ondan meydana gelen, fakat ilk defa bizce bilinmeyen (A^1 A^2...) nesneleri bize onun var olduğunun bilgisini ve varlığının nedenini birlikte sağlıyor. Bunun gibi eğer bir ilkenin ilkesi olan C'nin de D'nin ilkesi ve aynı şekilde ondan meydana gelen (B^1, B^2 ...) nesneleri varsa, biz, bir ilkenin ilkesi olan C'yi, onun ilkesi olan D'yi açıklamak için kullandığımız gibi ve ondan meydana gelen diğer gizli nesneleri (B^1, B^2 ...) de onunla açıklarız.

Bunun üzerine, bu C ilkesi de kendi ilkesi D hakkında, bize onun yalnız var olduğunun bilgisini ve diğer şeyler (B^1 B^2 ...) hakkında onların var oldukları bilgisini ve varlıklarının nedeni sağlar.

10- İncelenmesi gereken varlıkların ilk cinsi, insan için en kolay olan ve kendinde zihni karışıklık ve şaşkınlık en az ihtimalle vuku bulandır. Bu, sayıların ve büyüklüklerin (hacimlerin) cinsidir. Sayıların ve büyüklüklerin cinslerini ihata eden ilim matematiktir. Önce sayılarla başlayalım, bu nesnelerin kendileriyle ölçüldüğü sayıların (veya birimlerin) ve aynı şekilde sayıların ölçülebilecek diğer büyüklükleri (veya nicelikleri) ölçmenin nasıl kullanılacağını anlatır. Bundan başka, bu büyüklüklerin şekillerini, durumlarını ve iyi sıralanmasını, terkiplerini ve güzel düzenini bildirir. İnsan, sayının içine girecek (sayılabilecek):

a) Büyüklükleri (hacim) incelemelidir. Bu büyüklüklere, sayıdan ötürü ölçü, iyi sıralama, sağlam yapım ve güzel düzen lazım oldukça bu büyüklükler ölçünün, iyi sıralanmanın, sağlam yapımın ve güzel düzenin özelliklerini iki sebepten ötürü haiz olurlar. Zira bu onların hem büyüklükler hem de sayı olmaları yönündendir.

b) Sayının içine girmeyen büyüklüklere gelince, bu büyüklüklerin bu gibi ölçü, iyi sıralanma, sağlam yapım veya kendilerinde bulunan güzel düzene sahip olmaları yalnız büyüklükler olmasındandır. İkinci olarak, ölçü, iyi sıralanma ve güzel düzen kendilerine yalnız sayılabilmekten ötürü gerekli olan diğer bütün varlıkları incelemeli ve onları nitelemelidir. Büyüklüğü haiz olan diğer şeyleri de incelemeli ve büyüklüklere, büyüklükler olarak şekiller, durumlar, ölçü, sıralanma, yapım ve düzen gibi her şeyi vermelidir. Hem sayı ve hem büyüklükten ötürü (matematik özelliklerin) bulunduğu şeylere (matematik özelliklerin) her iki türünü atfetmelidir ki, sayı ve büyüklükten ötürü, bu özelliklerin bulunduğu bütün varlıklar etraflıca ele alınmış olsun. Bu da ışık bilgisi (optik), hareketli küreler ilmi, astronomi, musiki ilmi, kaldıraçlar ilmi ve mekanik ilmine götürür.

İnsan şimdi başlayıp, incelediği cinse dair öğretim ilkelerini teşkil eden her şeyi büyüklük ve sayıya göre farz etmeli, yukarıda adı geçen (mantıki) kuvvet vasıtasıyla elde edilen düzeni takip edecek şekilde bu ilkeleri düzenlemeli ve incelediği şeylerde bulunan her bir (matematik özelliği) anlatmak üzere aramalıdır ki onların hepsinden etraflıca bahsetmiş olsun, sanatın usullerini elde edecek ölçüde (zorunlu olan) o cins bilinmiş olsun. İnsan daha ileri gitmeye muhtaç değildir. Çünkü geri kalan tür de aynıdır.

11- Sayılar ve büyüklüklerin incelendiği bu ilmin matematik özelliği, öğretim ilkeleri ile varlık ilkelerinin onda aynı olmasıdır. Bundan dolayı bunun ilkelerinden meydana gelen bütün deliller iki nesneyi teşkil ederler, yani nesnenin varlığını ve niçin var olduğunu bildirirler. Bunların hepsi hem nesnenin var olduğunun ve hem de niçin var olduğunun delilleridir. Varlık ilkelerinden (yalnız, şekil yani) nesnenin ne olduğu, ne ile olduğu ve nasıl olduğu kullanılır, diğer üçü kullanılmaz. Çünkü sa-

yılar ve büyüklükler zihinde maddeden sıyrılmış olup, şimdi adı geçen varlık ilkelerinden başka onların cinsleriyle ilgili hiçbir ilkesi yoktur. Bunlar, yalnızca tabiat ve irade ile var kılındıklarına göre madde içinde farz edildikleri zaman, diğer ilkeleri haizdirler. Bunun için bu ilim onları maddede var olarak incelemez, maddelerde bulunmadıklarından dolayı, onlarda bulunmayanı onlar için kullanmaz.

12- Öyleyse, önce sayılarla (yani aritmetik ile) başlarız, sonra büyüklüklere (yani geometri) ve daha sonra sayının ve büyüklüğün zorunlu olarak bulunduğu, ışık bilgisi (menâzır=optik), gök cisimleri olan hareketli büyüklükler, müzik, ağırlıklar ve mekanik gibi her nesneye doğru ilerleriz. Bu yolda, herhangi bir madde göz önüne alınmadan, kavranılabilen ve anlaşılabilen nesnelerle başlanılmış olur. Sonra, düşünülmesinde, kavranılmasında ve anlaşılmasında pek az ölçüde maddeye muhtaç olan nesnelere çıkılır. Daha sonra, anlaşılmasında, kavranılmasında, düşünülmesinde maddeye biraz daha muhtaç nesnelere çıkılır. Böylece sayıların ve büyüklüklerin kendilerine ariz olan nesneler içinde anlaşılması maddeye daha çok muhtaç olana yükselmeğe devam edilir. Bu, insanı zor anlaşılabilen veya madde olmadan var olmayan nesneleri ele almaya zorladığı gök cisimlerine, sonra müziğe, sonra ağırlıklar bilimine ve mekanik'e götürür. İmdi insan ne, ne ile ve nasıl ilkelerinden başka ilkeler katmaya mecbur olur. O, geride kalmış ve varlığın ne olduğundan başka hiçbir varlık ilkesi olmayan cins ile türleri dört ilkeyi haiz olan cins arasında orta sınıra gelmiş olur. Bu noktada tabii ilkeler ona apaçık görünür.

13- Bu anda, insan, varlığın dört ilkesini haiz olan varlıkları bilmeye başlamalıdır. Bu, ancak maddede bulunduklarında akıl tarafından kavranılabilen varlıkları içine alan cinstir. Gerçekten maddelere bazılarınca, tabii nesneler denir. İnceleyici, cüz'i nesnelerden meydana gelen cinse ait ilk öncüller olan bütün öğretim ilkelerini ele almalıdır. O, gene ilk bilgiden elde ettiğini inceler ve ondan bu bilimde öğretim ilkeleri olmasını uygun gördüğünü seçer alır.

14- O, sonra, cisimleri ve cisimlerde olan nesneleri incelemeye başlamalıdır. Cisimlerin cinsleri kâinatı ve kâinatın içinde

olan nesneleri meydana getirir. Kısaca, bunlar, duyulur cisimlerin veya duyulur nitelikleri haiz olan bu gibi cisimlerin cinsleridir. Onlar, gök cisimleri, sonra toprak, su, hava ve aynı cinsten olan ateş, buhar vesaire, sonra yer altı ve üstündeki taşlı ve madenli cisimler ve sonunda, bitkiler, akılsız hayvanlar ve akıllı hayvanlardır. O, a) varlığın gerçekliğini ve b) bu cinslerin her birinin ve her cinsin türlerinin her birinin varlık ilkelerini anlatmalıdır. O, bu hususta her bir meselede a) nesnenin var olduğu ve b) ne, ne ile ve nasıl olduğunu, ne'den olduğunu ve ne için olduğunu anlatmalıdır. Kendisini bunların hiçbirinde, onun yakın ilkelerine hasretmemelidir. Buna karşı o, ilkelerinin ilkelerini ve onun ilkelerinin ilkelerini, en son cisimli ilkesine ulaşana kadar anlatmalıdır.

15- Bu bilimin ihata ettiğinin çoğundaki öğretim ilkeleri varlık ilkelerinden ayrıdır ve öğretim ilkeleri vasıtasıyla insan varlık ilkelerini bilebilir. Zira tabii nesnelerin her bir cinsinde öğretim ilkeleri varlık ilkelerinden sonra gelen nesnelerdir, çünkü böyle bir cinsteki varlık ilkeleri, öğretim ilkelerinin varlıklarının nedenleridir. Bunun için, her cinsin veya türün varlık ilkelerini bilmeye yükseliş, ancak bu ilkelerle meydana gelen nesneler vasıtasıyla yapılabilir. Eğer, bunlar sırayla başka ilkeleri B olan rastgele yakın ilkeler A ise, yakın A ilkeleri, kendileriyle B ilkelerini bilmeye yükselen öğretim ilkeleri gibi kullanılmalıdır. Sonra, bu B ilkeleri bilinince, insan, bunlardan, bu ilkelerin ilkelerine (C) ulaşır ki, sonunda cinste varlığının en son ilkelerine varmış olur.

Öğretim ilkelerinden varlık ilkelerine gidilince, varlık ilkeleri öğrenilmiş olur. Sonra bu ilkelerden (varlık) kendileriyle ilkelere vardığımız ilk bilinen şeylerden başka bilinmeyen şeyler meydana gelince, biz o varlık ilkelerini öğretim ilkeleri olarak kullanırız. Eğer, öğretim ilkelerinden varlık ilkelerine ve varlık ilkelerinin bilinmesine giderken, ilkelere kendileriyle ulaştığımız ilk bilgilerden başka, bu ilkelerden meydana gelen ve hâlâ bilinmeyen başka nesneler varsa, biz, bu varlık ilkelerini öğretim ilkeleri olarak kullanmaya başlarız, bu suretle onlardan sonra gelen diğer nesneleri bilmeye gideriz. Bu durumda (bu varlık) ilkeleri, (bilinmeyen) bu nesnelere nispetle hem öğretim il-

keleri ve hem varlık ilkeleri olur. Biz, bu usulü duyulur cisimlerin her cinsinde ve her cinsin her bir türünde izleriz.

16- Sonunda insan, gök cisimlerini incelemeye ve onların varlık ilkelerini araştırmaya; varlıkların ilkelerine dair bu inceleme onu tabiat ve tabii nesneler olmayan, cisim ve cisimde de olmayan, fakat tabiat ve tabii nesnelerden daha yetkin (kâmil) olan varlıkların ilkelerini araştırmaya zorlayacaktır. Bunun için, insan burada başka türlü araştırmaya ve özellikle metafizik varlıklarını inceleyecek başka bir ilime muhtaçtır. Bu noktada o, yine iki ilim arasında bulunmaktadır. [...]

17- Sonunda onun incelemesi hayvanların var olma ilkelerinin araştırma mertebesine ulaşınca, ruhsal (canlı) ilkeleri öğrenmeye ve nefsi incelemeye mecbur olur ve oradan akıllı hayvanı incelemeye yükselir. O, sonraki ilkeleri araştırırken, 1) ne, ne ile ve nasıl, 2-3) ne, neden 4) ne için, var olduğunu incelemeğe mecbur olur. Buradan akla ve düşünülür nesnelere muttali olur.

O, 1) aklın ne olduğunu, ne ile ve nasıl olduğunu ve 2-3) ne'den ve 4) ne için var olduğunu araştırmaya muhtaç olur. Bu araştırma, onu, cisim ve cisimde olmayan, cisimde asla bulunmamış ve olmayacak olan başka ilkeler aramaya zorlayacaktır. Akıllı hayvanlara dair bu inceleme, gök cisimlerine dair incelemedeki gibi aynı sonuca sürükleyecektir. Şimdi o, gök cisimlerini incelerken muttali olduğu cisimsiz ilkelerin gök cisimlerine göre olan durumu, cisimsiz ilkelerin, gök cisimlerinin altındaki varlıklara olan nispeti gibi olduğuna muttali olur. Kendileri için, nefs ve aklın yaratıldığı ilkelere ve insanın yaratıldığı en son olgunluk ile gayelere muttali olacaktır. O, insanda ve kâinatta bulunan tabii ilkelerin uğrunda insanın yaratıldığı olgunluğa insanın ulaşabilmesine yeter olmadığını bilir ve insanın o olgunluğa doğru kendileriyle çalışabilecek bir takım akli ve düşünülür ilkelere muhtaç olduğu açıktır.

18- Bu noktada inceleyici metafizikten ayrı nesnelerin diğer cinsini görmüş olacaktır. Bu cinsin içinde olanı araştırmak insana düşen bir ödevdir: Bunlar, insanda mevcut düşünce ilkeleri vasıtasıyla insanın gayesini gerçekleştiren nesneler ve kendile-

riyle tabii bilimde bilinen olgunluğu elde ettiği nesnelerdir. Bu akli ilkelerin, insanın kendisi için yaratılmış olduğu olgunluğu kendileriyle elde ettiği halis nedenler olmadığı artık açıktır. Mamafih, o, bu akli ilkelerin tabii varlıklara, tabiat tarafından sağlanan nesneden başka, birçok nesneler de sağladığını bilecektir. İnsan, gerçekten kendisinin özleşmesini (tecevhur) sağlayan en son olgunluğa, ancak, bu ilkelerle çalıştığı anda bu olgunluğu elde etmeye ulaşır. Bununla beraber, o, tabii varlıkların büyük bir kısmını kullanmadan ve onları gerçekleştirmesi gereken en son olgunluğa götürmekte faydalı kılacak işlemler yapmadıkça, bu olgunluğu elde edemeyecektir.

Bundan başka, bu ilimde her insanın o olgunluktan yalnız bir kısmını başardığı ve bu kısımdan başardığının kendi ölçüsüne göre değiştiği, zira tek şahsın yalnız başına, diğer birçok kimselerin yardımı olmadan bütün olgunlukları elde edemeyeceği kendisine açıkça belirtilmiştir. Her insanın yapması gereken işte başka bir insana veya insanlara bağlanması doğuştan bir meylidir: Bu, her bir insanın durumudur. Bunun için, o olgunluktan gücünün yettiğini elde etmek için her insan başkalarıyla komşuluk etmeye ve onlarla bir araya gelmeye muhtaçtır: Bu hayvanın tabii yaratılışında bir sığınak araması gibidir. Aynı türe ait olan kimselerin mahallesinde oturmak da vardır; insana bundan dolayı içtimai ve siyasi bir hayvan adı verilmiştir. Şimdi burada başka bir ilim ve insanın bu olgunluğa doğru kendileriyle çalışacağı bu düşünce ilkelerini, işleri ve hasletlerini araştıran başka bir inceleme ortaya çıkar. Buradan, sırayla ahlak (antropoloji) ve siyasi ilim doğar.

19- O, metafizik varlıkları incelemeye başlarken ve onları incelerken, tabii varlıkları incelerken kullandığı metotları kullanmalıdır. O, bu cinse uygun ve rastgele bulunabilen ilk öncülleri, onların öğretim ilkeleri ve bundan başka uygun olan tabiat ilminin delillerini de bu cins öğretim ilkeleri olarak kullanmalıdır. Bunlar, yukarıda adı geçen düzene göre düzenlenmelidir ki, insan bu cinsteki her varlığı teker teker incelesin. Bu varlıkları araştıran herhangi bir kimseye bunların hiçbirisinin maddeyi hiç haiz olmadığı belirmiş olacaktır. İnsan bunların her birini sadece 1-2) ne ve nasıl olduğunu, 3) hangi failden ve 4) ne için ol-

duğunu araştırmalıdır. O, sonunda, ne olduğu, ne'den olduğu veya ne için olduğu ilkelerinden hiçbiri kendisinde bulunmayan, fakat kendisi, adı geçen bütün varlıkların ilk ilkesi olan varlığa ulaşana kadar bu araştırmaya devam etmelidir. O, adı geçen nesnelerin kendisiyle, kendisinden ve kendisi için var oldukları varlıktır; bir nesnenin varlıklar için bir ilke olabilmesindeki en olgun yönleri bulunan varlık, bütün eksikliklerden uzakta olan varlıktır. Bunu anlamış bulunarak, o, varlıklarının nedeni ve ilkesi olarak bu varlığı haiz olmasının neticesinde diğer varlıklarda meydana gelmesi gereken özellikleri incelemelidir. Mertebesi diğerlerinden daha yüksek, (ilk ilkeye en yakın olan) varlıkla başlamalı, (mertebesi geri kalanın en aşağısında) ilk ilkeden en uzak bulunan varlıkta (bitirmelidir). O, böylece varlıkların en son nedenlerini bilmeye varacaktır. Bu, varlıklar hakkındaki ilahiyat ilminin görüşüdür; çünkü ilk ilke Tanrı'dır, ondan sonraki cisim ve cisimde olmayan ilkeler ilâhî ilkelerdir.

20- Sonra insan ilmine başlamalı ve insanın uğrunda yaratıldığı gayenin, yani elde etmek zorunda olduğu olgunluğun ne ve nasıl olduğunu araştırmalıdır. Sonra, o, insanın bu olgunluğu kendileriyle elde ettiği bütün şeyleri veya kendisine onu elde etmek hususunda faydalı olacak nesneleri incelemelidir. Bunlar, iyi faziletli ve güzel şeylerdir. O, onları bu olgunluğu elde etmesinden alıkoyan nesneleri ayırt etmelidir. Bunlar da kötü, rezalet ve adi şeylerdir. O, bunlardan her birinin ne ve nasıl olduğunu, ne'den ve ne için olduğunu, hepsinin bilinip, anlaşılıp birbirinden ayırt edilene kadar tanımlamalıdır. Bu siyasi ilimdir. Bu, yaratılıştaki kabiliyetin her birine sağladığı ölçüdeki siyasi toplum yoluyla şehirlilerin kendileriyle mutluluğu elde ettikleri nesneleri bilmekten ibarettir.

[...]

II

23- Bu şu demektir: Akılla kavranan nesneler, kavrandıkları sürece, nefsin dışında var olarak, içinde bulunacakları durumlar ve olaylardan (uzak) serbest olarak bulunurlar. (Araz) Nitelikler

sayıca bir olarak devam eden nesneden asla değişmez ve değişik olamazlar, mamafih onlar sayı bakımından değil, tür bakımından bir olarak devam eden nesneden değişik olurlar. Bunun için, akıl tarafından kavranılan ve türlerce bir olarak devam eden nesnelerin zihnin (nefsin) dışında var edilmeleri zorunlu ise; eğer nefsin dışında fiili varlıkları var ise onlarla beraber bulunması gereken durumların ve niteliklerin (araz) onlara bağlanması gerekir. Bu, kendi türlerinde tek olarak bulunan ve devam eden tabii düşünülür şeylere ve iradeye ait düşünülür şeylere şamildir.

24- Bundan dolayı, zihnin (nefsin) dışında var olan tabii düşünülür nesneler, yalnız tabiattan var olurlar ve tabii olarak, o niteliklerle (araza) beraber bulunurlar. Nefsin dışında iradeyle var edilebilen düşünülürlere gelince, bunlarla beraber bulunan durumlar ve nitelikler (araz) de irade iledir. Şimdi, iradeye düşünülür şeyler bu durum ve niteliklerce (araz) beraber bulunmadıkça, var olamazlar. Varlığı irade ile olan her nesne, önce bilinmedikçe, var edilemez. Bunun için iradeyle düşünülür herhangi bir nesnenin, nefsin dışında fiilen var olması planlandığı zaman var olduğu anda onunla beraber bulunması gereken durumların önce bilinmesi gerekir. Çünkü iradeye ait düşünülürler (makuller) sayıca bir olanlara değil, fakat tür veya cinste bir olanlara aittirler, onlarla beraber bulunması gereken durumlar ve nitelikler (araz) devamlı değişir, çoğalır, azalır ve asla değişmez, intikal etmez, şeklinin kuralları tarafından ihata edilemeyecek surette birbiriyle birleşirler. Gerçekten, onların bir kısmı için konulan bir kural yoktur. Diğerleri için kurallar konulabilir, fakat bunlar değişebilen kurallar ve değişik olabilen tanımlardan ibaret kalır.

[...]

48- En iyi hareket, milletlerin huylarının teşkili kendilerine teslim edilen grubun her bir üyesinin, savaşta birlikleri iyi sevk etme ihtiyacı anında kendilerinden faydalanılacak düşünce erdemine ve savaşçılık erdemine sahip bulunmasıdır. Bu suretle, herkes, her iki yöntemle, milletlerin huyunu teşkil edecek maharete sahip olur. Eğer bu tek bir insanda bulunmazsa, hakan,

milletleri, arzularıyla huylarını şekillendiren bu adama, bu savaş sanatına sahip olan birini katmalıdır. Bu, herhangi bir milletin huyunun şekillenmesi, kendisine verilen insanın töresi olarak, bir milletin isteyerek veya zorla huyunu şekillendirecek bir grup insanı kullanmalıdır: O, isterse bunları iki gruba ayırır, isterse her iki yöntemi uygulama maharetine sahip tek bir grubu kullanır. Sonra bu tek grup veya iki grubu alt bölümlere ayırarak, huy meydana getirmekte en küçük bölümlere veya en az kuvveti olanlara inene kadar bölümlere ayırmaya devam eder. Bu grupların içindeki mertebeler her ferdin düşünme erdemine göre kurulmalıdır: Burada düşünme erdemi alttakileri kullanır veya düşünme erdeminin kendisi, üstün olan biri tarafından kullanılır. Düşünme erdeminin kuvvetine göre önceki hükmedecek, sonrakinin hizmet etme vazifesi olacaktır. Bu iki grup herhangi bir millet veya şehirde teşekkül edince onlara göre geri kalanlar düzenleneceklerdir.

49- İşte bunlar yön ve yöntemlerdir ki onlar yoluyla en üstün mutluluğun elde edildiği dört insani nesne milletlerde ve şehirlerde gerçekleşir.

IV

50- Bütün bu (dört) ilim arasında en önde olan, kesin delillerle akıl tarafından kavrandıkları gibi varlıkları bildirendir. Diğerleri yalnız bu aynı varlıkları alır, onlara dair inandırmayı kullanır veya onları hayallerle temsil eder; öyle ki, milletlerin çoğunluğunun ve şehirlilerinin öğretimini sağlar. Bunun böyle oluşu, milletlerin ve şehirlilerin seçkinler ile avamdan olan iki gruptan meydana gelmiş olmamasıdır. Halk, kendilerini, denenmemiş ortak fikirlere uygun olan nazari bilgilere hasretmiş veya onlara hasredilmişlerdir. Seçkinler kendilerini, denenmemiş ortak fikirlere uygun olan nazari bilgilerin hiçbirine bağlamazlar, fakat tam incelemeye dayanmış öncüller esasına göre inandıklarına inanır ve bildiklerini bilirler. Bunun için her kim, incelemesinde denenmemiş ortak fikre uygun olana bağlı kalmayacağını düşünürse, kendisinin seçkinlerden olduğuna ve başkasının halktan olduğuna inanır. Bundan dolayı o, her sanatkârdan iyi iş göreni seçkinlerden biri olarak çağırmaya başlayacaktır, çünkü halk,

onun kendisini sanatının konularına göre, denenmemiş ortak fikre bağlayamayacağını, fakat onları tam olarak sayıp son derecede tetkik edeceğini bilir. Yine, her kim siyasi bir iş tutmuyorsa veya siyasi bir işe talip olmasını sağlayacak bir sanata sahip değilse, ama ister asla sanat sahibi olmasının veya sanatı, kendisini şehirde yalnız küçük bir iş tutmaya yeterli kılmış olsun, onun halktan olduğu söylenir; her kim, siyasi bir iş tutar veya kendisini siyasi bir işi gaye edinmeye yeterli kılacak bir sanata sahip olursa, o "seçkinlerdendir. Bunun için, her kim siyasî bir işi üzerine almaya kendini selâhiyetli kılan bir sanatı olduğunu düşünürse, kendi durumunun, meselâ ünlü sülâleden gelen insanlar ve bunların büyük servete sahip çocukları gibi, siyasî bir işte tam uygun olduğunu düşünürse kendisine, seçkinlerden ve devlet adamlarından biri denir.

51- Her kimin bir işi üzerine almaya kendini selâhiyetli kılan daha tam bir sanat üstatlığı varsa, seçkinler arasına sokulmaya daha layıktır. Bunun için, seçkinlerin en seçkini yüksek başkandır. Bunun böyle olduğu açıktır; çünkü o, kendini herhangi bir şeyde asla denenmemiş ortak fikre uygun olana bağlayan biridir. O mahareti ve melekesinden ötürü en üstün başkanın işini tutmalı, seçkinlerin en seçkini olmalıdır. En üstün hâkimin gayesini yerine getirmeye niyet ederek siyasi bir işi üzerine alan kimseye gelince: O, tamamen tetkik edilmiş fikirlere bağlanır. Ama onu bağlı kılan fikirler veya en üstün hâkime hizmet edecek sanatını kullanması gerektiğine inandırılmış olması, ancak denenmemiş ortak fikirlere uygun olana dayanmış olmasındandır. O, nazari bilgilerinde denenmemiş ortak fikirleriyle iyice uyuşur. Sonuç şudur: en üstün hâkim ve kesin delillerle düşünülürleri içine alan ilme sahip kimse, seçkinlerdendir. Geri kalanlar avam ve çoğunluktur (halktır). Bu suretle inandırma yöntemleri ve hayal ettirme, ancak, milletlerin ve şehrin çoğunluğunu ve halkı öğretmede kullanılır, varlıkların kendileriyle düşünülür kılındıkları kesin delil yöntemleri seçkinlerden olan çok kimseleri öğretmede kullanılır.

52- Bu en üstün bilgi ve hükmetmeye veya başkanlığa tam bir iddiası olanın ilmidir. Başkanlık ilimlerinin geri kalanı bu ilmin hizmetçisidir. Başkanlık ilimlerinin geri kalanından ikinci

ve üçüncü ile onlardan çıkarılanı kastediyorum! Zira bu ilimler, ancak, o ilmin peşini takip eder ve insan tarafından elde edilecek son olgunluk ve en üstün mutluluk olan o ilmin gayesini tamamlamakta kullanılır.

53- Rivayete göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Keldanilerde meydana gelmiş, sonradan Mısır halkına ulaşmış, oradan Yunanlılara, onlardan da Süryanilere geçmiş ve sonra Araplara geçmiştir. Bu ilmin içerdiği her nesne Yunan dilinde, sonra Süryanicede ve sonunda da Arapçada anlatılmıştır. Bu ilme sahip olan Yunanlılar ona gerçek hikmet ve en yüksek hikmet derlerdi. Onu kazanmaya ilim ve zihnin ilmi (meleke) durumuna felsefe derlerdi ki onunla en yüksek hikmeti sevme ve tercih etmeyi kastederlerdi. Ve onu elde edene filozof ve buna da en yüksek hikmeti sevme ve benimseme derler ve onun kuvvet halinde bütün erdemleri içerdiğine inanırlardı. Ona ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti, sanatların sanatı derlerdi ve bununla sanatta kullandıkları her sanatı, erdem ile bütün erdemleri kullanmayı, hikmetle de bütün hikmetleri kullanmayı kast ederlerdi. Şimdi, hikmet, ne olursa olsun, herhangi bir sanata dair tam ve aşırı derecede yeterli olarak kullanılabilir; öyle ki o sanatla uğraşanların çoğunun âciz oldukları işlerin üstesinden gelir. Burada, hikmet şartlı bir anlamda kullanılmıştır. Böylece her kim bir sanatta son derecede yeterli ise, o sanatta "hâkîm" olduğu söylenir. Bunun gibi hükmü geçerli ve dirayetli (anlayışlı) kimseye hükmünün geçerli olmasına göre o nesne hakkında kendisine hakîm denebilir. Her ne ise, gerçek hikmet yalnız bu ilimdir ve onun bir melekesidir.

54- Nazari bilimler ayrılmışsa ve onlara sahip olanın, onları başka yerlerde kullanma gücü yoksa onlar sahte felsefedir; gerçekten olgun bir filozof olmak için insan hem nazari bilimlere ve hem de başka yerlerde mümkün olduğu ölçüde o (bilimleri) kullanma gücüne sahip olmalıdır. Eğer insan gerçek filozofun durumunu düşünecek olursa, onun ile yüksek hâkim arasında bir fark bulunmayacaktır. Çünkü nazari şeylerin ihtiva ettiği nesneyi başkalarında kullanma gücüne kim sahip olursa, bu gibi nesneleri düşünülür makul olarak var etme ve iradeye dayananları fiilen var etme gücüne de sahip olur. Sonuncusunu yap-

ma kuvveti ne kadar büyükse felsefesi o kadar olgundur. Bunun için gerçekten olgun olan kimse kesin (basiret) iç görüşle önce nazari erdemler ve sonra da ameli erdemlere sahip olur.

Daha sonra, o, bu ikisini birden milletler ve şehirlerde her birine göre mümkün olan ölçü ve tarzda meydana getirme yeteneğine sahiptir. Onun, kesin deliller, inandırıcı yöntemler ve hayal ettirme yolları kullanmadan onları meydana getirecek güce sahip olamaz: bu ister başkanlarının isteğiyle, ister zorla olsun, bu mutlaka (gerçek) filozofun en üstün hakim olduğunu gerektirir.

55- Her öğretim iki şeyden meydana gelir: a) Okunan şeyi anlama ve onun fikrinin nefse yerleştirilmesi ve b) Kavrananın ve manası nefse yerleştirilmiş olanın kabul ve tasdik ettirilmesidir. Bir şeyi kavratabilmek için iki yol vardır: Birincisi mahiyetinin akılca kavranması ve ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemin biriyle meydana gelir: Ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemidir. İmdi, eğer bir kimse varlıkların bilgisini elde ediyorsa veya onlar hakkında öğretim görüyorsa; ama onların manalarının kendilerini aklen kavrıyor ve onların tasdiki kesin delil vasıtasıyla ise, işte bu bilgileri içine alan ilim felsefedir. Fakat bunlar onlara uyan misaller yoluyla hayal edilerek biliniyorlarsa ve onlardan hayal edilenin tasdiki, inandırıcı yöntemlerle sağlanıyorsa, işte eskiler bu bilgileri içine alana din diyorlar. Ve eğer bu bilgilerin kendileri benimsenmiş ve haklarında inandırıcı yöntem kullanılıyorsa, o zaman, onları içine alan dine yaygı meşhur ve dış (zahirî) felsefe denir. Bunun için, eskilere göre din felsefeye benzer. Her ikisi aynı konuları içermekte ve varlıkların en son ilkelerini vermektedir. Zira her ikisi ilk ilke ve varlıkların ilk nedenine dair bilgi sağlamaktadır: Her ikiside insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluk olan en son gayesini ve diğer varlıkların her birinin en son gayesini verirler.

Felsefe, her şeyde aklen tasavvur edilerek ve kavranarak bilgi verir, din hayal edilerek bilgi verir. Felsefe tarafından delil getirilen her şeyde, din inanmayı kullanır. Felsefe, ilk ilkenin mahiyetini ve en son ilkeleri olan ikinci derecedeki cisimsiz ilkelerin mahiyetlerini akılca kavrandıkları gibi öğretir. Din, maddi ilkelerden aldığı benzerlikler yoluyla onları (ilkeleri) hayal ederek

ileri sürer ve onları sosyal ilkelerdeki benzeyişleri ile anlatır. O, ilahi işleri sosyal ilkelerin işleri vasıtasıyla anlatır. O, tabii kuvvetlerin ve ilkelerin işlerini de güçlere (melekeler), durumlara ve irade ile yapılan sanatlara olan benzerlikleriyle, tam Eflatun'un *Timaios*'da yaptığı gibi, anlatır. O, düşünürleri duyulurlara benzemeleriyle anlatır. Mesela, bazıları maddeyi, uçurum, karanlık, su ile ve yokluğu da karanlıkla anlatır. O, en üstün mutluluğun sınıflarını yani, insani erdemlerin işlerinin gayelerini, gaye olduklarına inanılan iyiliklere benzemeleriyle anlatır. O, mutluluk olduklarına inanılan şeyler vasıtasıyla gerçek mutluluğun sınıflarını anlatır. O, varlıkların mertebelerini mekânı mertebelerine ve muvakkat mertebelerine benzemeleriyle anlatır. Ve o, bu şeylerin benzerlerini (mümkün olduğu kadar) mahiyetlerine; yakini aştırmaya çalışır. Gene felsefe kesin delilli olduğu bilgilerini verdiği her şeyde, din inandırıcı delillere dayanan bilgi verir. Sonuç olarak, felsefe zamanca dinden önce gelir.

56- Tekrar, açıktır ki, ne zaman, insan, ameli felsefenin sağladığı iradeye dayalı nesnelerin düşünülürleri bilfiil var etmesini araştırırsa, onların bilfiil varlığını mümkün kılacak şartları tavsiye etmesi gerekir. Eğer fiili varlıklarını mümkün kılan şartlar tavsiye edilmişse (iradeye bağlı düşünülürlerin), bizzat kendileri kanunlarda tecessüm eder. Bundan ötürü, kanuncu üstün düşüncesiyle, en üstün mutluluğu elde etmeye götürecek şekilde (iradeli düşünülürlerin) fiili varlığını gerektiren şartları bulma kabiliyeti olan kimsedir. Gene açıktır ki, kanuncu daha önce aklen onları kavramaya veya şartlarını keşfetmeye uğraşmaz; dolayısıyla kendi aklıyla en üstün mutluluğu anlamayacak veya en üstün mutluluğa götürecek şartları bulmayacaktır. O felsefeyi elde etmiş olmadan kanun koyma sanatı kendileriyle en yüksek başkanlık olacak nesneler kendisince kavranamaz. Bunun için, hizmetçilikten çok, başkanlık maharetine sahip (olmak niyeti) olan kanuncunun filozof olması gerekir. Bunun gibi nazari erdemleri elde etmiş olan filozofun, diğer herkesin mümkün olduğu kadar onları meydana getirme gücü yoksa onlardan elde ettiğinin de bir değeri yoktur. Bununla beraber, eğer düşünme erdemine sahip değilse, iradeli düşünülürlerin (akledilir) kendileriyle fiili varlıkları olan durumları ve şartları bulamaz; iş erdemi olmadan da düşünme

erdemi kendinde var olamaz. Bundan başka, kendisinde iyi inandırma ve şeyleri hayalle anlatma gücü olmazsa, mümkün olduğu kadar herkeste onları meydana getiremez.

57- Öyleyse imam, filozof ve kanuncu deyimlerinin aynı anlamda olması gerekir. Her ne ise, filozof adı başlıca nazari erdemi ifade eder. Fakat nazari erdemin her yönden en son olgunluğa ulaşacağı kesinleşince, bu yeteri kadar diğer bütün güçlere sahip olduğunu zorunlu olarak gerektirir. Kanuncu, ameli düşünülürlerin şartlarıyla ilgilenen bilginin iyiliğini, onları bulacak gücü, milletlerde ve şehirlerde onları meydana getirecek gücü gösterir. Ne zaman bilgi esasına göre var edildikleri kesinleşirse, nazari erdemin başkalarından önce gelmesini yani geride olanın varlığı öndekinin varlığını farz ettirir. Hakan sözü hükümranlık ve yetenek bildirir. Tam yetenekli olmak için insan en büyük yeti kuvvetine sahip olmalıdır. Bir şeyi yapma yeteneği yalnız dış nesnelerden meydana gelmemelidir; kendisi büyük yeteneğe sahip olmalıdır. Çünkü sanatı, mahareti ve erdemi son derece büyük kuvvettir. Bu, elbette bilgisinin büyük kuvveti, düşünmesinin büyük kuvveti ve (ahlaki) erdem ve sanatının büyük kuvveti olmadan imkânsızdır. Yoksa o gerçekten yeterli ve hâkim değildir. Zira gücü buna yetmiyorsa o hâlâ eksiktir. Bunun gibi, yetenekliği, en üstün mutluluğun altındaki iyilere hasredilirse, kabiliyeti tam değil ve kendisi de olgun değildir. Bundan ötürü gerçek başkan olan filozof, kanuncunun aynıdır. Arapçada imam sözünün manasına gelince, o sadece örnek olarak uyulan ve iyi kabul gören kimseyi gösterir; yani, ya olgunluğu iyi kabul görmüş veya gayesinin iyiliği kabul edilmiştir. O, bütün, sonsuz olan işler, erdemler ve sanatlarda iyi kabul görmezse demek ki o gerçekten iyi kabul edilmemiştir. Ne zaman diğer bütün sanatlar, erdemler ve işler, başka bir şey değil, yalnız onun maksadını gerçekleştirmeyi araştırırsa; onun sanatı en kuvvetli sanat, onun (ahlaki) erdemi en güçlü erdem, onun düşüncesi en kuvvetli düşünce, onun ilmi en yüksek ilim olur. Zira bütün bu kuvvetlerle o, kendi gayesini yerine getirmek için başkalarının kuvvetini istismar etmiş olacaktır. Bu, nazari ilimler olmadan, bütün düşünme erdemlerinin en büyüğü olmadan ve filozofta bulunan diğer şeyler bulunmadan, mümkün değildir.

58- Açıklanmış oldu ki, filozofun, en üstün başkanın, hakanın, kanuncunun ve imamın manası yalnız tek manadır. Bu kelimelerden hangi biri alınırsa alınsın bir mahsuru yoktur. Dilimizi konuşanların çoğunluğuna göre her birinin gösterdiği manaya bakılacak olursa, sonunda hepsinin tek ve aynı manayı göstermekte birleştikleri görülür.

59- Bir defa nazari ilimlerde ispatlanan nazari nesneleri temsil eden hayaller çoğunluğun nefislerine girmiş olup, hayallerini kabul etmeye hazırlanmış olunca ve bir defa var olma imkânının şartları ile birlikte amelî nesneler, onların nefislerinde meydana gelirse ve başka bir şey yapmaya karar veremeyecek şekilde onlara hükmedince, nazari ve ameli nesneler gerçekleşir. İşte bunların kendileri, kanun koyucunun nefsinde mevcut olduğu zaman, bu nesneler felsefedir. Bunlar çoğunluğun nefislerinde iseler, dindir. Zira ne zaman kanun koyucu bunları bilirse onlar kendisine iç görüşün kesinliği ile açık olmuşlardır, oysa çoğunluğun nefislerinde yerleştirilmiş olan nesne bir hayal ve inandırıcı yöntem (delil) yoluyladır. Her ne kadar, bunları hayal yoluyla temsil eden kanun koyucu ise de, ne hayaller ve ne de inandırıcı deliller kendisince kesin değildir. Bunun için onlar kesindir. O hayalleri ve inandırıcı delilleri icat eden biridir, fakat bunları kendi nefsinde, kendisinin bir dini olarak yerleştirmek için değildir. Fakat hayaller ve inandırıcı deliller başkaları için kastedilmiştir, oysa kendisi için bunlar kesindir. Bunlar başkaları için dindir, ama kendisine göre onlar felsefedir. İşte bunlar gerçek felsefe ve o gerçek filozoftur.

60- Sakatlanmış felsefeye gelince. Sahte filozof, boş filozof, yalancı filozof, ilimlere hazırlanmadan onları incelemeye koyulan kimsedir. Zira araştırmaya koyulacak kimse, Eflatun'un *Cumhuriyet*'inde anlattığı şartları yerine getiren nazari bilgilere doğuştan hazırlıklı olmak zorundadır. Zorunlu olanı anlamak ve kavramakta üstünlüğü olmalıdır. Buna ilaveten, iyi bir hafızası olmalı ve okuma zahmetine katlanabilmelidir. O, doğuştan doğruluğu ve doğru insanları, adaleti ve adil insanları sevmelidir, arzuladığı nesne hususunda dik kafalı ve kavgacı olmamalıdır. O, yemek ve içmek için aç gözlü olmamalıdır, tabii bir eğilimle şehvetleri, altını, gümüşü ve benzerini hakir gör-

melidir. O, yüksek ruhlu olmalı ve halkın gözünde küçük düşürücü şeylerden kaçınmalıdır. Zahid olmalı, iyiliğe ve adalete kolayca teslim olmalı ve kötülüğe, haksızlığa teslim olmakta direnmelidir. Ve o, doğru şey hakkında kuvvetlice, azimli olmalıdır. Bundan başka o, tabii eğilimini temsil eden kanun ve alışkanlıklara göre yetiştirilmelidir. O, yetiştirildiği dinin fikirlerine inancı doğru olmalı ve dinindeki erdemli işlere sıkı tutunmalıdır; onların çoğunluğunu veya hepsini bozmuş olmamalıdır. Bununla beraber, o, umumiyetle kabul edilmiş güzel işleri ihlal etmeden, umumiyetle kabul edilmiş erdemlere sıkı tutunmalıdır. Zira eğer bir genç böyle olur da felsefe okumaya koyulur ve onu öğrenirse, mümkündür ki, o, artık sahte veya boş veyahut da aldatıcı filozof olmaz.

61- Yalancı filozof en son olgunluğu elde etmeden nazari ilimleri kazanan kimsedir, öyle ki mümkün olduğu ölçüde kendi bildiklerini başkalarına öğretebilsin. Boş filozof, daha ileri gitmeden bir din tarafından benimsenmiş erdemli işleri veya çoğunlukça kabul edilmiş güzel şeyleri yapmaya alışmadan, nazari ilimleri öğrenip rastgele olan her şeyde kendi eğilim ve şehvetlerine uyar. Aldatıcı filozof, nazari bilgilere doğuştan hazırlıklı olmadığı halde onları öğrenen kimsedir. Bunun için, her ne kadar aldatıcı ve boş filozoflar, nazari ilimlerin tahsilini tamamlayabilirlerse de sonunda onlara sahip olmaları azar azar yok olur. Onlar, zamanla insanın erdemler bakımından olgun olduğu zamana ulaştıklarında bilgileri, hatta Eflatun tarafından zikredilen Herakleitos'un ateşinin (güneş) sönmesinden de daha kötü bir şekilde tamamen sönmüş olacaktır. Zira ilkenin tabii eğilimleri ve sonuncusunun adeti, gençliklerinde hatırlayabilmiş olduklarının hakkından gelir ve sabırla zahmetini çektikleri nesneyi saklamayı kendilerine yük yapar. Onlar bunu ihmal etti: Kendilerine alıkoydukları nesne, ateş tesirsiz kalıp sönene kadar azar azar yok olmaya başlar ve ondan bir meyve toplayamazlar. Yalancı filozofa gelince, felsefenin takip ettiği gayeden habersiz olan kimsedir. O, nazari ilimleri veya sadece bazı kısımlarını kazanır ve elde etmiş olduğu kadarının "gayesi, mutluluk olduğuna inanılan veya çoğunluk" tarafından iyi şeyler olduğu kabul edilen mutluluğun bazı türleri olduğunu görür.

Bunun için, o, kendi bilgisiyle bu gayeyi gerçekleştirmeyi arzulayarak, orada o gaye ile eğlenip durur. O, kendi maksadını belki elde eder ve üzerinde durur veya gayesinin zor gerçekleşeceğini ve böylece sahip olduğu bilginin fazlalık olduğunu görür. İşte yalancı filozof böyledir.

62- Gerçek filozof önceden zikredilmiştir. Bu mertebeye ulaştıktan sonra eğer ondan faydalanılmıyorsa, gerçek şudur ki başkalarına faydası olmaması onun hatası değildir; fakat hata, dinlemeyenlerin veya onu dinlemeyi gerekli görmeyenindir. Bundan ötürü, hakan ve imam maharet ve sanatından dolayı hakan veya imamdır; herhangi kimsenin onu bilip bilmediğine bakılmaz. ister itaat edilsin veya edilmesin, herhangi bir grup tarafından gayesinde ister desteklensin veya desteklenmesin, bu tam bir doktorun (tabip) hastalara şifa verecek kabiliyet ve maharetinden ötürü doktor olması gibidir: Tedavi edeceği insan olsun veya olmasın, işinde kullanacağı aletleri bulsun veya bulmasın, ister refah içinde olsun ister fakir olsun, bunlardan hiçbirine sahip olmaması doktorluğunu gideremez. Bunun gibi, imamın imamlığı filozofun felsefesi veya hakanın hakanlığı, işlerinde kullanacağı aletleri olmaması, gayesine ulaşmada kullanacağı insanların bulunmamasından ötürü giderilemez.

PLATON'UN FELSEFESİ

[Fârâbî'nin Platon'un felsefesi hakkındaki görüşlerinin yer aldığı *Felsefe el-Eflatun* (Platon'un Felsefesi), başlıklı kitabından alınmıştır. Kitap Hüseyin Atay tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kültür Bakanlığı, Ankara 2001.]

I

1- O, önce, her varlığın bir olgunluğu olduğundan dolayı, insanın da insan olarak olgunluğunu meydana getiren ve insanı kıskanılır bir varlık yapan nesnelerin ne olduğunu inceledi.

Böylece o, insanın olgunluğunun, yalnız vücut organlarının bozulmamış, güzel yüzlü ve yumuşak ciltli olmasından ibaret olup olmadığını veya bunun yanında soy ve kabilesi içinde sayılır bir kimse olması veya geniş bir kabilesi ve çok arkadaşı ve sevenlerinin bulunmasından ibaret olup olmadığını; ya da bununla beraber, refah içinde olması veya saygı gösterilen, yüksek tutulan, buyruğu geçerli olan ve arzusuna boyun eğen bir gruba veya şehre hâkim olmasından ibaret olup olmadığını araştırdı. Kendisine en son olgunluğu veren mutluluğu elde etmek için, insanın bunlarda bir kısmını veya hepsini haiz olması yeter midir? Bu şeyleri araştırırken onların ya hiç mutluluk olmadıkları, fakat mutluluk olabileceklerine inanıldığı, ama bunlara veya onların bir kısmına başka bir şey katmadan, insanın mutluluğu elde etmesi için yeter olmadıkları kendisine belirmişti.

2- Sonra bu diğer şeyin ne olması gerektiğini inceledi. Elde edilmesiyle mutluluk elde edilecek olan bu diğer şeyin, bir çeşit bilgi ve bir türlü yaşayış yolu olduğu kendisince anlaşılmış oldu.

Bütün bu şeylerin hepsi, *Birinci Alkibiades* yani model adını verdiği "İnsana Dair" olarak bilinen kitabında bulunur.

3- Bundan sonra bu bilginin ne olduğunu ve onun nasıl bir bilgi olduğunu inceleyip, onun ne olduğunu, nasıl bir ilim olduğunu, niteliğinin ne olduğunu ve onun, varlıklarından her birinin özünü bilmek olduğunu buldu. Bu bilgi, insan için en son olgunluk ve elde edebileceği en yüksek olgunluktur. Bu, iradeli anlamında olan *Theaitetos* adını verdiği kitabında bulunur.

4- Bundan sonra da gerçekten mutluluk olan mutluluğun ne olduğunu, hangi tür bilgiden meydana geldiğini, nasıl bir alışıklık yetisi (meleke) olduğunu ve nasıl bir iş olduğunu inceledi. Mutluluk olmadığı halde mutluluk olduğu sanılan şeyden onu ayırt etti. Faziletli yaşama tarzının, bu mutluluğun elde edilmesine götüren şey olduğunu tanıttı. Bu, sevgili anlamı adını verdiği *Philebus* kitabında bulunur.

II

5- İnsanı mutlu ve olgun yapan bilginin ve yaşama tarzının ne olduğunu öğrenince, önce o bilgiyi araştırmaya başladı. İnsanın arzulayacağı gibi varlıkları bu niteliğe göre bilmesi mümkün müdür? Yoksa bu hususta durum, Protagoras'ın (tuğla yapan): insanın varlıklar hakkında böyle bir bilgiyi kazanamayacağını, mümkün olan ve insanın doğuştan kazanmaya yetenekli olduğu bilginin bu olmadığını, varlıklara dair elde ettiği bilginin daha çok nesneleri inceleyenlerin her birinin fikri olduğunu, her birinin inanabildiği nesne olduğunu, insanın tabii bilgisinin, her fert tarafından teşkil edilen kanaate göre olduğunu ve bunun, insanın arzulayıp da ulaşamadığı bilgi olmadığını ifade ettiği gibi midir? Protagoras'ın delilini inceledikten sonra, Eflatun Protagoras'ın ifade ettiğinin hilafına, bu bilginin *Theaitetos*'da özelliği açıklandığı gibi elde edilebileceğini ve var olduğunu ve insani olgunluğa ait olan bilginin Protagoras tarafından ileri sürülenin değil, bu bilgi olduğunu açıkladı. Bu *Protagoras* adlı kitabında bulunur.

6- Sonra elde edilen bu bilginin rastgele mi, yoksa araştırmayla mı, ya da öğretme ile mi olup olmadığını, bu bilginin

kendisiyle elde edilen yolun, araştırma veya öğretme ya da öğrenmenin var olup olmadığını; ya da Menon'un ileri sürmekte olduğu gibi bu bilginin kendileriyle elde edildiği araştırma, öğretme veya öğrenmeden hiçbirisinin asla mevcut olup olmadığını araştırdı. Çünkü Menon, araştırmanın, öğretimin ve öğrenimin boş, faydasız olduğunu ve bilgiye götürmediğini, insanın bir şeyi ister araştırma veya öğretim, ya da öğrenim yoluyla değil de doğuştan ve rastgele bildiğini, ya da bilmediğini; bilinmeyenin ister araştırma, ister öğrenim, ister istidlal yoluyla olsun bilinemeyeceğini, bilinmeyenin ebediyen bilinmeyen olarak kalacağını, araştırma taraftarlarının araştırma, öğretim veya öğrenim vasıtasıyla kavranan bir şeyin varlığına dair ileri sürdüklerinin zıddı olarak iddia etti. Eflatun'a göre bu bilginin araştırma ile ve araştırmanın kendisi meydana geldiği bir sanat gücü ile elde edilebileceği açıktır. Bu, *Menon* olarak tanınan kitabında bulunur.

III

7- İlimlerden insanın olgunluğunun kendisiyle elde edilmesi gereken ilmin bu olduğu, bu ilmi elde edecek derecede varlıkların kendisiyle araştırılabilecek bir sanat ve kuvvetin var olduğu ve bu bilginin yolu olan bir araştırma, öğrenim ve öğretimin bulunduğu kendisince anlaşıldığı zaman bu bilgiyi hangi sanatın sağladığını ve hangi araştırma ile elde edildiğini aramaya başladı. Meşhur sanatları ve meşhur araştırmaları, yani şehirliler ve milletler tarafından kabul edilenleri incelemeye girişti.

Önce dini düşüncenin ve varlıkların dini araştırmasının bu bilgiyi ve arzulanan yaşama yolunu sağlayıp sağlamadığını ve varlıkların ve yaşama yollarının bu tür araştırmasıyla uğraşan dini kıyas sanatının bu bilgiyi sağlayıp, sağlamadığını veya varlıkların bu bilgisini ve yaşayışın bu yolunu sağlamaya yeter olup olmadığını araştırmaya başladı. Bununla beraber, dini araştırmanın ve dini kıyas sanatının yaşama yollarına dair ne kadar bilgi ve varlıklara dair ne kadar bilgi sağladığı ve bunların sağladıklarının yeter olmadığı kendisince açıklığa kavuşmuştu. Bunların hepsi, (bir adamın adı olan) Dindarlığa Dair *Euthyphron* kitabında bulunur.

8- Bundan sonra, bu sanatın dilbilim olup olmadığını, insan, adı geçen dili konuşan milletin çoğunluğunun anlayışına göre manaları, fikirleri gösteren isimleri kavrayınca ve onları dil bilgilerinin metoduna uygun inceler ve bilirse, şeylerin özlerine ait kuşatıcı bir bilgisi olacağını ve onlar vasıtasıyla arzulanan bilgiyi elde edeceğini, zira bu sanatın öğrencilerinin kendilerinin böyle düşündüğünü inceledi. Bu sanatın asla o bilgiyi vermediği kendisince anlaşıldı ve bu bilgiye yol olabilecek ne kadar bilgi sağladığını açıkladı. Bu, *Kratylos* olarak bilinen kitabında bulunur.

9- Sonra, önceki sanatlar bu bilgiyi vermediklerinden, onu sağlayan sanatın şiir olup olmadığını, varlıkların bu bilgisini elde eden kuvvetin şiir yapma yeteneği ve şiirlerin ve şiirli ifadelerin kendilerinden yapıldığı şeyleri elde etme yeteneği olup olmadığını, şiirleri okuma, manalarını anlamanın ve ihtiva ettikleri düsturların, tabii varlıkların bilgisini ve arzulanan hayat yolunun bilgisini bize verip vermediğini; bir kimsenin şiirle eğitilmesinin ve onların ihtiva ettikleri düsturlar vasıtasıyla kendini geliştirmenin, insanı, olgun insanlık gidişine sürmeye yeter olup olmadığını; varlıkların ve yaşama yollarının şiir metoduyla araştırılmasının, o bilgiye ve o gidişe bir yol olup olmadığını araştırdı. Bununla beraber, şiirin ne kadar bilgi verdiği ve insanlık için şiirin değerinin ne olduğu kendisine açık olmuştu. Meşhur şiir metodunun bunun hiçbir şeyini asla sağlamadığını, fakat sadece ondan uzaklaştırdığını açıkladı. Bu, *İon* olarak tanınan kitabında bulunur.

10- Sonra, aynı incelemeyi hitabet sanatında da yaptı: Hitabet veya hitabi fikirlerin kullanılması -varlıklar incelenirken- onlar hakkında bize bilgi sağlar mı, yoksa öyle bir tarz yaşayışın bilgisini mi bize sağlar? O, bunu sağlamadığını açıkladı. Bununla beraber, hitabet ile ne kadar bilgi sağlandığı ve onun sağladığı miktarın değerinin ne olduğu kendisine belli oldu. Bu, hizmet anlamında olan *Gorgias* olarak bilinen kitabında bulunur.

11- Sonra, safsata sanatına ve safsatanın arzulanan bilgiyi sağlayan bir inceleme olup olmadığına dair aynı araştırmayı yaptı. Safsatanın o bilgiyi vermeyeceğini ve safsatalı araştırmanın o bilginin yolu olmadığını açıkladı. Bununla beraber, safsa-

tanın değerini anlattı. Bu, (yanıltan) *Sofist* ve (adam) *Euthydemos* kitaplarında bulunur. Zira *Sofist* olarak tanınan bu kitabında safsata sanatının ne olduğunu, ne yaptığını, ne kadar gaye güttüğünü, safsatacı insanın ne olduğunu, kaç türlü olduklarını, hangi işleri incelediğini ve insanı istenilen bilgiye götüren araştırmayı yapmadığını ve bilgiye ait konuları asla incelemediğini anlattı. *Euthydemos* kitabına gelince, onda safsataca araştırmanın nasıl olduğunu ve safsataca öğrenimin nasıl olduğunu ve onun bir oyun olduğunu ve o bilgiyi sağlayamadığını veya hem nazari ve hem ameli olarak faydalı bir bilgiye götürmediğini açıkladı.

12- Bundan sonra, cedelcilerin araştırmalarını ve cedelce araştırmanın o bilgiye götürüp götürmediğini ve onu sağlamaya elverişli olup olmadığını inceledi. O bilgiye ulaşmak için son derece değerli olduğunu açıkladı; birçok işte cedelce inceleme yapılmadıkça o bilgiye gelmek imkânsızdır. Mamafih, başlangıçta aynı bilgiyi sağlamaz. Ama bununla beraber o bilgiyi elde etmek için, cedel alıştırma kuvvetine eklenen başka bir kuvvete muhtaçtır. Bu, acıma anlamında *Parmenides* olarak bilinen kitabında bulunur.

[...]

VI

19- Çoğunlukça işlenen sanatların hiçbiri o bilgiyi sağlayan ilmi bir sanatın o bilgiyi sağlayan iş (ameli) sanatı veya o biçim bir yaşayış tarzını sağlayan bir iş sanatı (işçilik) olmadığı ve umumiyetle kabul edilen yaşayış tarzlarından hiçbirinin mutluluğa götürmediği kendisine açıkça görününce; kendisi varlıklara dair bilgiyi sağlayan nazari sanatın nasıl olması gerektiğini ve istenilen yaşama tarzının insana temin ettiği iş (ameli) sanatının nasıl olması lazım geldiğini açıklamak zorunda kaldı. *Theages* (Deneme) adlı kitabında nazari sanatın ne olduğunu ve onun felsefe olduğunu; bilgiyi anlatan insanın kim olduğunu ve onun filozof olduğunu; filozofun fikirlerinin ne olduğunu ve işinin ne olduğunu açıkladı.

20- Sonra, sevenler olarak bilinen (*Erastai*) kitabında felsefenin sadece iyi bir şey olduğunu söylemekle kalmadı, aynı zamanda gerçekten faydalı olduğunu da açıkladı. Mamafih, zorunsuzdur diye faydasız değildir, zira insan olan için hem faydalı ve hem zorunludur.

21- Bundan sonra, arzulanan yaşama yolunu sağlayan, işleri düzenleyen, nefisteki mutluluğa doğru götüren iş sanatını araştırdı. Onun hakanlık ve siyasi bir sanat olduğunu açıkladı. Hakan ve devlet adamı fikrini de açıkladı.

22- Sonra filozof olan insan ile hakan olan insanın aynı olduğunu açıkladı; her biri, tek hüner ve tek kuvvetle olgunlaşır, her biri başlangıçtan beri istenen ilmi verir ve başlangıçtan beri istenen yaşayış tarzını sağlayan tek hünere sahiptir; iki hüner veya kuvvetten her biri, kendisini elde edenlerde ve diğer herkeste, gerçekten mutluluk olan mutluluğu meydana getiren bir amildir.

23- Sonra iffetin ne olduğunu inceledi. Umumiyetle şehirlerde kabul edilmiş olan iffeti, gerçekten iffet olan iffetin ne olduğunu, iffetli olduğu sanılan iffetlinin ne olduğunu ve gerçekten iffetli olan insanın ne olduğunu; gerçekten iffetli olanların yaşayış tarzının ne olduğunu ve çoğunluğun gerçek iffetin ne olduğundan habersiz olduğunu araştırdı.

Bunlar, *Kharmides* diye bilinen kitabında bulunurlar.

Aynı şekilde şehirler halkı yiğit olmakla ün yaptıklarından ötürü, yiğitliği inceledi.

Çoğunluk tarafından yiğitlik olduğuna inanılan yiğitliğin ne olduğunu açıkladı, gerçekten yiğitlik olan yiğitliği de açıkladı. Bu, hazırlık manasında (*Lakhes*) adını verdiği kitabında vardır.

24- Sonra, sevgiyi ve arkadaşlığı araştırdı. Çoğunluğun gözünde neyin arkadaşlık olduğunu ve neyin gerçek arkadaşlık ve sevgi olduğunu ve gerçekten çoğunluğun gözünde neyin sevgili olduğunu araştırdı.

25- Sonra bir devlet adamı veya filozof olmağa niyet eden ve erdemli şey yapan insanın nasıl olması gerektiğini ve başka bir şey düşünmeden, insanın aradığı nesnenin nasıl kendisine hâkim ve kendisinin ona düşkün olması gerektiğini yakından araştırdı. Bu şeye düşkünlük ve onunla ayartmak, aşk'ın cinsi altına girdiklerinden ötürü, aşkın ve onun cinsinin ne olduğunu araştırdı.

Bazı düşkünlük ve ayartma yerilir ve bazısı övülmeye değer olunca ve bazı övülmeye değer şeylerin çoğunlukça övülmeye değer olduklarına inanılınca, bir kısmı gerçekten övülmeye değerken, diğer bir kısmı belki gerçekten övülmeye değmez diye her ikisini inceledi. Ve ayartma ve düşkünlüğün aşırılığı kuşkuya ve deliliğe nispet edilince ve birinci görüşe göre bunların yerilir olduklarına inanılınca, yerilir oldukları söylenen kuşku ve deliliği de inceledi. Bu iki şeye dil uzatanların bazen onları, övdüklerini zikretmiştir. Çünkü deliren ve kuşkuya düşenlerin çoğu ancak ilâhî sebeplerden ötürü deli ve kuşkulu olduklarına inanırlar. Öyle ki, onların bir kısmı gelecek olayları önceden haber verir ve bir kısmına, iyilik sevgisi, cami ve ibadethanelerde yapılan faziletleri arama hâkim olur.

Başkaları şiir yapmakta maharetli olan şairleri, ruhanî şeylerle deli ve kuşkulu olduklarına bağlar. Bunlar ve benzeri şeyler övülmeye değer delilik ve kuşkuya aittirler. Övülen ayartma, düşkünlük tarzda vuku bulur, hangi nefiste olur ve hangi insanda olur? Bunları öven kimsenin, onun ilâhî ruhlu insanda vuku bulduğuna kani olduğunu zikretti: Yani, ilâhî şeylere düşkün ve müştak insan. Bu nefsin özelliğinin nasıl olduğunu incelemeye başladı. Düşkünlüğün, ayartmanın, aşkın, deliliğin ve kuşkunun bir kısmı ilâhî olur övülür ve bir kısmı insanî olur yerilir. İnsanî olana gelince, insan deliliği çok defa hayvanî delilikle birleşir ki, deliliği aslanınki ve kuşkuları öküzünki gibi olanlar ve deliliği ve kuşkusu tekeninki gibi olanlar vardır. O, bütün bu şeyleri inceledi, ilâhî şeylere düşkünlüğü hayvanî düşkünlükten ayırt etti, ilahî nesnelere bağlanan faziletli şeylere düşkünlük ve kuşkunun çeşitlerini inceledi. Ve felsefenin devlet adamlığının ve olgunluğun, onları arayan insan nefsinin onlara ve aradığı gayeye düşkün olmadıkça elde edilemediklerini; ne filozof veya ne de devlet adamı, faziletli bir gaye aramasına uygun faaliyetini, şiddetli arzu kendisinde mevcut olmakta devam etmedikçe, icra edemeyeceğini açıkladı.

26- Sonra felsefeyi gaye edinen insanın araştırmasında kullanması gereken metotları inceledi. Onların bölme metodu ve toplama metodu olduklarını anlattı.

27- Sonra öğretim metodunu ve onun hitabet metodu ve öbürüne cedel (dialectic) metodu dediği iki metotla (nasıl yürü-

tüldüğünü ve) bu metotların her ikisinin söyleşmede, konuşmada nasıl kullanıldığını ve yazmada nasıl kullanıldığını araştırdı.

28- Sonra söyleşmenin değerini ve yazmanın değerini söyleşmeye göre öğretimin yazı ile yapılanının eksik oluşunun ölçüsünü ve yazının neyi başardığını, söyleşmenin bu bakımdan başarısızlığının derecesini ve yazma metodunun ikinci derecede olduğu halde, söyleşmenin nasıl birinci öğretim metodu olduğunu açıkladı. İnsanın filozof olması için neleri bilmek mecburiyetinde olduğunu da açıkladı.

Bunların hepsi, Arapçada ışıldayan ve aydınlatan anlamında olan *Phaedrus* adını verdiği bir kitabında bulunur.

[...]

VIII

31- Bunu araştırıp etrafına bakınınca, onun tam bir haksızlık ve aşırı kötülük olduğu kendisine belli oldu; bu büyük kötülükler -son derece büyüktürler şehirler oldukları gibi devam ettikçe, gevşemez ve kaybolup gitmezler, bu şehirlerden farklı olan başka bir şehrin bulunması gerekir ki, orada ve onun gibilerde gerçek adalet ve gerçekten iyi olan bütün iyilikler kurulmuş olsun. Bu, kendi halkını mutluluğa götüren, hiçbir şeyi eksik olmayan bir şehir olacaktır. Şimdi, bu şehir, mutluluğun kendisiyle elde edilecek vasıtaların bütününe sahip olacağına karar verilmişse, onun sakinleri için kaçınılmaz olan şey odur ki, ondaki hakanlık sanatı gerçek felsefedir. Filozoflar, onun en yüksek kısmını teşkil edecek ve diğer rütbelerde olanlar ise onlardan sonra gelecektir.

32- Sonra, ona düşman olan şehirleri ve her birinin hayat tarzını anlattı ve değişip zıt şehirlere dönüşmesi için faziletli şehirlerde bulunan değişmelerin nedenlerini anlattı, işte başkasında değil, yalnız bu şehirde, insan istenilen olgunluğa ulaşabilecektir.

Bu, *Cumhuriyet* (Siyaset) kitabında bulunur.

IX

33- Sonra bu şehir halkında söz tamamlanınca, *Timaios*'da tabii ve ilahi varlıkların akıl tarafından kavranılmış ve o ilimce bilinmiş olduklarını ve hangilerinin o şehirde tertiplenmesi gereken ilimler olduklarını ve henüz bunlardan arta kalan bilinmeyenlerinin incelenmesi gerektiğini anlattı. O, o şehirde bunun tam bir araştırmasını yapar ve bu ilmi araştıracak ve hepsi bulunana kadar keşfettiklerini muhafaza edecek insanların ardından başka insanlar gelecektir.

34- Sonra, *Kanunlar* (Nevamis) da bu şehrin sakinlerinin uymaları gereken faziletli hayat yollarını anlattı.

35- Sonra nazari bilgileri, siyasi ve ameli bilgileri meydana getiren insan tarafından elde edilen insani olgunluğu ayırt eden nesneyi ve bu şehirde mertebesinin ne olması lazım geldiğini açıkladı. Onun şehri idare eden rütbe olduğunu izah etti. *Kritias*'ın Timaios tarafından meydana getirilen ve Sokrates tarafından büyütülüp eğitilen kimsenin nasıl olması gerektiğini, nasıl tavsif ettiğini, Eflatun'un anlattığı *Kritias* (Gerçeklerden Sıyrılma) kitabında bulunur.

[...]

X

36- Bunu yapınca, ondan sonra şehirliler ve milletlere bu ilmin kendileriyle öğretilmesi gereken ve hayatın bu yolları ile teşkil ettirilen özelliklerin metot ve tutumu olarak Sokrates'in kullanmış olduğu metot veya *Thrasymachus*'un kullandığı metot olmasının gerekip gerekmediğini araştırdı. Burada bir defa daha halkın içinde bulundukları cehaleti, ilmi araştırma vasıtasıyla kendilerine anlatmak için Sokrates'in metodunu tasvir etti. O, *Thrasymachus*'un metodunu açıkladı ve *Thrasymachus*'un gençliğini, karakterlerini teşkil etmek ve çoğunluğu öğretmekte Sokrates'ten daha kabiliyetli olduğunu anlattı. Sokrates yalnız adalet ve faziletlerin ilmi araştırmasını yapma kabiliyetine ve sevme kuvvetine sahiptir, yoksa çoğunluğun ve gençliğin şahsiyetini teşkil etme kabiliyetine sahip değildi. Filozof ve kanuncu her iki

metodu kullanmaya yeterli olmalıdır: Seçkinlere Sokrates'in metodu, genç ve çoğunluğa *Thrasymachus*'un metodu uygundur.

37- Bundan sonra hakanların, filozofların ve faziletlilerin mertebelerinin, şehirlilerin gözünde nasıl olması gerektiğini, ne ile şehirlilerin onları yüceltmeleri gerektiğini ve ne ile faziletlilerin yüceltilmesi ve hakanların yüceltilmesi gerektiğini araştırdı. Bunlar, *Meneksenos* adını verdiği kitapta bulunurlar. Kendinden öncekilerin bunu gözden kaçırdıklarını anlattı.

38- Bundan sonra, kendi zamanında yaşayan milletlerin ve şehirlilerin çoğunluğunu bir defa daha zikretti. Olgun insanın, araştıran insanın ve faziletli insanın kendi ortamlarında büyük tehlikede olduklarını anlattı. İnsan çoğunluğunu bulundukları hayat tarzlarından uzaklaştırmak ve fikirleri gerçeğe ve erdemli yaşama tarzına doğru hareket ettirmek veya onlara yaklaştırmak için bir plan düşünmelidir. Yazdığı bazı mektuplarında milletlerin hayat tarzının ve şehirlere hâkim olan bozuk kanunların nasıl lağvedileceğini, milletlerin ve şehirlilerin onlardan nasıl uzaklaştırılacağını ve hayat tarzlarının nasıl yeniden teşkil edileceğini anlattı. O bu mektuplarında, çoğunluğu yavaşça erdemli yaşama yollarına doğru hareket ettirmek ve kanunları düzeltmek için tatbik edilmesi gereken idare tarzına dair kendi görüşünü tasvir etti. Buna bir misal olarak kendi halkı olan Atinalıları ve onların hayat fazlarını zikretti. Kanunların nasıl lağvedilebileceğini ve onların nasıl onlardan çevrilebileceğini anlattı. Yavaşça hareket ettirilebileceklerine dair kendi görüşünü tasvir etti ve kendi kanun ve hayat tarzlarının lağvından sonra onların kendilerine doğru hareket ettirilebilecek fikir ve kanunları tasvir etti.

ARİSTOTELES'İN FELSEFESİ

[Fârâbî'nin Aristoteles'in felsefesi hakkındaki görüşlerinin yer aldığı *Felsefe el-Aristûtalis* (Aristoteles'in Felsefesi), başlıklı kitabından alınmıştır. Kitap Hüseyin Atay tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kültür Bakanlığı, Ankara 2001.]

I

1- Aristoteles, Eflatun'un insanın olgunluğunu gördüğü gibi görür ve daha da ileri gider. Mamafih o, insanın olgunluğu kendiliğinden açık bulunmadığından veya kesinlik taşıyan bir delil ile açıklanması kolay olmadığından, Eflatun'un başladığı durumun öncesinden başlamayı uygun görmüştür.

Çünkü Aristoteles başlangıçtan beri herkesin takip ettiği, arzulanan iyi şeyler olduklarını düşündüğü, –sanki baştan beri arzulanıp istenildikleri gibi ve zamanca da hiçbir nesnenin kendilerinden önce gelmediği– dört şey görmüştü:

1) Vücut Sağlığı.
2) Duyuların sağlığı.
3) Vücut ve duyuların sağlığı, kendileriyle sağlanacak nesneleri ayırt etme bilgisine gereken kudret sağlığı,
4) Bunların sağlığına götüren çalışmayı yapacak kuvvet sağlığıdır.

Zaruri ve faydalı olan bilgi bu çeşit (3) bir bilgidir. Faydalı, zaruri ve her şeye tercih edilen çalışma, bu çeşit (4) bir çalışmadır; bu çalışma, ister insanın kendi çalışması ile ilgili, ister baş-

kaları için olan başkalarının çalışması ile ilgili, ister kendisi için kendi çalışmasıyla ilgili olsun, bunu ister sözle ister hareketle yapsın. Bu çalışma ile meydana getirilen iş, faydalı, zaruri ve önce gelen bir iştir ve bu çalışmaya uygun olan söz, faydalı ve zaruri bir sözdür. Bundan sonra, bu dört şeyin, sağlığın en üstün durumunda olmaları da tercih edilir.

2- O, arzulanan bu dört şeyden sonra, duyulur şeylerin, gökte ve yerde müşahede edilen, insanın kendi nefsinde gördüğü şeyin ve nefsini üzerinde bulduğu durumun nedenlerini öğrenmek ve zihinlere doğan ve hatıra gelenlerde gerçeğin ne olduğunu, nefsin bilmek istediğini gördü. Bu şey ister insanın gönlüne doğsun, ister kendisinden duyduğu başka birinin içine doğmuş bulunsun, bu türlü şeyler, bu dört şeyle alakalı değildir. Bunları bilmek, dörtten herhangi birinin sağlamlığına veya başka bir şeye nazaran, ya da başka bir şeyin namına sadece bir şeyi bilmemek veya sadece onu bilmeğe dayanmaktan başka bir faydası yoktur, işte insan bunlardan birini anladığı zaman bir zevk bulur ve onunla neşelenir. Bilgisi kesinliğe ne kadar yakın ve kuvvetli olursa, anladığı şeylerdeki zevki ve neşesi o kadar büyük olur. Anladığı ve kavradığı nesne varlık bakımından daha olgun oldukça, onu kavrayışından dolayı zevki ve neşesi de daha üstün olur.

Sonra insan, kendisinin bu anlayışından ötürü erdeme, bir güzelliğe, bir şerefe, bir yüceliğe sahip olduğu görüşüne ulaşır ama bunların kendisinde bulunduğunu diğer insanlar bilmezler. Fakat başka insanlar farkına varmazlarsa da kendi kendine olgunluk ve erdem elde etmiş olduğuna inanır, kendini yücelmiş ve şerefli sayar, kendine ve anlayışına hayret eder. Sonra belki bunun başkalarınca kendisine gerektiği görüşüne de sahip olur veya bunların içinde herkes tarafından muhtemelen bilinmeyen ve herkesin kavramasının zor olduğu şeyler bulunmasından ötürü, kendisinin insanlar tarafından şerefli sayılması büyük ve yüksek tutulması, övülmesi gerektiği fikrine sahip olur. Bununla beraber, bütün insanlar bu tip bilgi ve bilgilerin, bu dört şeyden herhangi biri için zaruri ve faydalı olmadığını, onları faydalı ve zarurinin ötesinde, artık ve fazla görmelerine rağmen yine de onları bir yücelik ve bir şeref olarak görürler.

Bundan dolayı, onlara göre başlangıçtan beri, insan tarafından arzulanan bilgi iki çeşide ayrılır: Biri, bu dört şeyin sağlam veya sağlamlıklarının en üstün oldukları durumda insanın faydalanması için, arzu ettiği ilim ve diğeri, faydalı bilgiden artık, fazla olan ve başkası için değil, sırf kendisi için arzu edilen ilimdir. Bu taksim, meşruluğunu, aralarında hangisinin alınması ve hangisinden kaçınılması gerekecek ilişkilerin vuku bulmasından önce, nefislerin bu iki çeşit bilgiyi arzulamasından almaktadır. O, birinci çeşide ameli ve ikinci çeşide nazari bilgi adını vermişti.

Ancak, insanlar duyularını bazen bu dört araştırma hususunda faydalanacakları nesneleri ayırt etmede kullanırlar, bazen de duyuları bunların hiçbirinde, kendisiyle faydalanamayacakları nesneyi bilmek ve kavramak için kullanırlar. İnsanlar, duyulur nesneleri –duyumlar algılandık–ları zaman, heykeller, zarif görünüşler, işitilecekler ve hoş kokular, tatlı dokunulmalar gibi şeyde kendilerinden yararlanılmaz– sadece duyulur bir tat almaktan başka hiçbir şey için arzulanmazlar. Çünkü "zevkli"nin kavramı, en üstünün en üstünce kavranılmasından başka bir şeyi ifade etmez; zira kavranılmadan tadın varlığı imkânsızdır, bu duyumla kavrayan hayvanlarda bulunur ve duyumla kavramayanlarda bulunmaz.

Bunun gibi, duyulur şeylerin sebeplerinin bilimi dışında, insanın arzu edebileceği durumla elde edilen bilgiler de vardır; mamafih, insan kendini sırf onları bilmeye, kavramaya ve onları kavramaktan kendisine ulaşacak sevince hasredebilir. Mesela, efsane, roman, insanların tarihi ve milletler tarihi ki, insan onları ancak içi açılsın diye anlatır ve dinler. Çünkü bir şeye sevinmek, insan için rahatlık ve zevk elde etmekten başka bir şey ifade etmez.

Bunun gibi, taklitçileri seyretmesi, taklit edilen sözleri dinlemesi ve şiirlere kulak vermesi ve insanın anladığı şiirleri okuduğu veya anlattığı efsaneleri gözden geçirmesi... İşte bütün bunları, yalnız anladığı kadarıyla onlardan zevk almak için, onlarla neşelenen ve onlarla dinlenen kimse yapar. Kavradığını ne kadar kesin kavrarsa, sevinci o kadar tam olur. Kavrayan insan, içten, üstün ve olgun oldukça, kavrayışındaki sevinç o kadar olgun ve tam olur. Bunun için, bunlar da yalnız kavrama ve kav-

rama zevki için üzerlerinde durulan bilgiler ve kavrayışlardır; yoksa bunlarla o dört şey hususunda bir fayda sağlamak değildir. Ama bununla beraber, insanlar bu nesneleri de o dört şeyden yararlı olacak şekilde kullanabilirler; fakat bunları zevk alma kastıyla kullanan kimse, bu dört şeyden biri için sadece rastgele kullanmış olur.

3- Hem de o, duyular tarafından algılanandan artık olarak, sanki doğuştan ve yaratılıştan insanla beraber doğmuş gibi olan zaruri bilgilerin bulunduğunu keşfetmiştir. İnsan, sıkça duyularla kazandığı bilgileri bu (dört) şeyin sağlığı için yaptığı çalışmada kullanır; böyle iken duyularla kazandığı bilgilerin yeter olmadığını keşfeder ve kendisiyle birlikte doğmuş ve yaratılmış olan bilgileri kullanmaya yönelir. Bütün ihtiyaçlarını aramaya koyulunca, kendisinde doğuştan olan bilgilerin çoğu zaman birçok şeylere yetmediğini görür ve onların, kendisinin bütün ihtiyaçlarını kuşatmadığını anlar. Sonunda, ihtiyaçlarının çoğunda tereddüde düşer ve teemmül edip düşünene ve araştırıp zihin yorana kadar onlar üzerinde çalışmaz. Çoğu zaman, bu bilgiyi başkalarından elde etmeye uğraşır: Kendi başına keşfedip meydana koymayacağını sandığı şeyler hususunda başkasına sorar ve danışır. Bunların nedeni, doğuştan böyle bir kuvvete sahip olmadığı içindir. Araştırma, teemmül, düşünme ve istidlal (akıl yürütme) yoluyla, ilk andan beri sahip olmadığı bir bilgiyi keşfeder. Fakat bazen şaşırır ve iki şeyden hangisinin faydalı ve hangisinin zararlı olduğunu bilmez veya bazen araştırma sonunda istidlallerinin çoğunda, başlangıçta farkında olmadan yanlış yaptığını anlamış olur.

Kendi isteği, araştırması ve düşüncesiyle elde ettiği ilimlerin özelliği de, bir kısmının daha sağlam ve bir kısmının diğerinden daha zayıf olmasıdır. Her ne ise, araştırdığı şey hakkında bir defa kesinlik elde edince, onun bu şey hakkında öğrenmek istediği tam bilgi budur, güven ve emniyet bakımından bundan ötede bir gaye de yoktur. İşte, ameli bilimlerle insanın durumu budur.

Netice olarak, o, ameli ilimlerle üç türlü kavrayışın bulunduğunu açıklamıştır: İlki, duyularla olan kavramlar, ikincisi, duyularla kavrananların dışında ilk bilgilerle olan kavramlar ve üçüncüsü araştırarak, teemmül ederek, düşünerek elde edilen kavram-

lardır. Kavramın bu türlerinin aynısının nazari ilimlerde de bulunduğu görülür. Bundan dolayı bütün kavramlar üç olmuş olur:

1) Duyu kavramları,
2) Duyuların sağlandığından artık bir bilgi ile elde edilen ilk bilgiler ve
3) Teemmül ve araştırmanın sonunda elde edilen bilgiler.

Araştırmak ve düşünmekten hâsıl olan bilgiler, ilk önce bilinmesi araştırma ve düşünme ile olmayan ilk bilgiler vasıtasıyla elde edilir. Onlar bilinmeden önce, araştırmak istendiklerinden ve duyu algıları (mahsusat) adını alırlar. İnsanın bilmek istediği şeyi açıklamak için kullanılan ilk bilgilere "öncüller" (mukaddimat) denir, insan, bilmek istediği şeylere meseleler ve bilindikten sonra onlara sonuçlar (netice) adını verir. Böylece bunların hepsi ilk anda üç nesnedir.

Açıktır ki insanın uğrunda çalışması gerektiği gayeyi bilmeden ve o gaye tayin edilip kendisince belirli olmadan önce, insan ne faydalı şeyler bulabilecek, ne çalışmanın nasıl olduğunu ve ne de, ne için çalışacağını bilecektir. İnsanın yukarıda adı geçen dört şeyin sağlığı için çalıştığını biliyoruz. Fakat insan bu dörtten hangi birinin diğerlerinin gayesi olarak aranmış olduğunu ve hangilerinin, hangilerine gaye olduğunu araştırmaya ve düşünmeye koyulursa bu hususta şaşkınlığa düşer ve şöyle düşünmüş olur: Vücut sağlığı duyuların sağlığı için midir, yoksa insan, duyularının sağlığını vücudunun sağlığı için mi kullanmak ister? Öyle ise insan, sırf vücut sağlığını kendisiyle elde edecek nesneyi ayırt etmek için mi duyular bulunmalıdır veya bu dört şey, ancak her faydalı şeyi elde etmek için mi verilmişlerdir? Çünkü duyuların kendileri gaye olursa, o zaman insanın duyuları vücut sağlığına hizmet için kullanmaması gerekir. Bu durumda vücut, ya duyuların bir aleti, ya yardımcısı veya duyuları teşkil eden bir madde olur. Bundan dolayı vücut sağlığına götüren şeyi iyi ayırt etme kuvveti, çalışma kuvveti ve çalışma kuvvetinin sağlığı, bunların hepsi, duyuların sağlığı içindir. Öyleyse duyuların faaliyeti ve insanın onlarla elde ettiği şeyler gaye olacaklardır.

Yine de biri çıkıp bunların hepsinin aksini diyebilir. Çünkü biz, kendimizi duyuları vücutlarımızın sağlığına ve diğerlerinin [...] sağlığına faydalı olan şeyleri kavramakta kullandığımızı görüyoruz veya biz her birini diğerinin hizmetinde kullanıyoruz. Öyleyse, her biri sırayla diğeri için ve diğeri ile olur. Her ikisinden biri ya diğerinin gayesi yapılmalı –ve bu nasıl mümkün olur?– ya da her birinin parçası gaye yapılmalıdır. İnsan, çalışmasının gayesiz veya gaye olmayacak bir şey uğrunda olmayıp, ancak belirli bir gayeye yönelmesi için bunların hakikatini bilmeye muhtaçtır. Bundan başka, niçin insan doğuştan kendinde bulunan vücut sağlığının ve duyuların sağlığının gaye olduğunu çıkarıyor? Bu da delile muhtaçtır. Çünkü insan, başlangıçta olgunluk kendisine verilemeyen varlıklardan biridir. Doğrusu o, kendisine en az olgunluk verilenlerden biridir, fakat ister doğuştan ister irade ve seçme ile olsun olgunluk için çalışma prensipleri, kendisine verilmiştir. Bu suretle insana verilen vücut sağlığı ve duyuların sağlığı çocuklukta ve gençlikte kendisine verilenlere benzer.

[...]

Yine insanın, kendini dört şeyden her birinin sırf zorunlu sağlığına hasretmesinin gerekip gerekmediğini veya her birinin en üstün durumu için hareket etmemesinin gerekip gerekmediğini tekrar inceleme ve düşünmeye yöneldiğini bir düşünün. Nefsin arzusu olan, şehvetlerde en yüksek taşkınlığa ulaşmak ve insanın başaramayacağı bir şeyin ötesine geçmek, ya da bunlardan her birinin en yüksek derecesini yapmak veya elde etmek, insana en elverişli olan ve insanlık açısından en olgun olan şey nedir?

Sonra, eğer insan tekrar kendi nefsine doğan şeyler hakkında, ruhunun gerçeği anlamaya çağırmasını ve görülen şeylerin nedenlerini anlama iştiyakını düşünür ve onu incelemeye koyulursa: Bu, insani bilgi için, ya taşkın şehvet ve gereksiz bir bilgi ve asla insani olmayan veya gerçekten insani olan –çünkü bu, özellikle dört şeyden daha insanidir– bir şey için bir arzu mudur? İnsan bu dört şeyde diğer hayvanlara iştirak etmektedir. Çünkü her hayvanın, vücudu, duyuları, vücudunun ve duyula-

rının sağlığı için çalışan vasıtaları bir dereceye kadar ayırt edecek bir kuvveti vardır. Fakat hayvanın, duyulur şeylerin nedenlerini anlamaya bir arzusu, gökte ve yeryüzünde gördüğü şeylerin nedenlerine dair bir fikri yoktur; şeylerin nedenlerini anlamaya yönelen bir duygusu, bir şaşkınlığı da yoktur. Öyle tekrar düşünülecek olursa (şu da ortaya çıkar):

Niçin insanın bu şeyleri anlaması için yaratılıştan bir arzusu vardır? Ve –bir bilgi, insani değilse– niçin insan, doğuştan bu arzusu olacak ve bu şeyler hususunda kendisine gerçeği gösteren ilk bilgilere sahip olacak şekilde yaratılmıştır? Böylece bu şeyler belki insanîdir, ya da belki insan onları bilmek suretiyle özünde ve niteliklerinden birinde insanlıkça daha olgun olur. Onları bilmesi insanın özünün kendisi veya özünün faaliyetlerinden biri olur. Eğer özünün fiillerinden ise ve bu fiilin ait olduğu özü, bu fiil fiilleştiğinde, son olgunluğuna ulaşırsa, o takdirde, bu fiilin hangi şeyden doğduğunu, bütün işlerde bunun arzulanan bir gaye olup olmadığını bilmesi gerekir.

Aynı şekilde, nefisler, zaruri olanlarda faydalanılmayan nesneleri bilmeyi arzu eder. Böylece, artık şeyler biliniyor diye, bilgi zorunlular hususunda faydalanılmayan artık bir nesne değildir. Oysa zorunlu ve faydalı şeyleri bilme keyfiyetinin miktarı, zorunlu nesnenin faydalandığı zorunlu miktarı aşmaktadır.

Öyleyse, nefsin bu şeyleri arzusu, insan tarafından yapılan bir tecavüz, uzaklaştırılması ve kökünden kazınması gereken veya tamlığına erişilmesi mecburi olan doğuştan insanda bulunan bir hastalık ve taşkın bir şehvet midir? Bütün bu sorularda fikir ayrılığına ve şaşkınlığa götüren bir yer ve düşünülecek yerler vardır. İnsan, kendini veya başkalarını inandıracak bir delil olmadan, bunlardan birini ötekine tercih edemez ve bunda araştırma yapanların görüşleri arasında bulunan anlaşmazlık durumu çoktur. Yoksa gaye olmayacak bir şeye kendini vermek, insanı kendi varlık mertebesinin aşağısında bir yere indirmekte suçlu kılar.

Aynı şekilde, insan, kendisine doğuştan verilmiş olan duyular ve vücut sağlığını ayırt etme kabiliyetini ve doğuştan öğrenme yeteneğini düşünecek olursa, sonra kendisine verilen irade ve seçme yeteneğini inceleyecek olursa, şunu araştıracaktır: Ta-

biatça kendisine verilen aletler, diğer hayvanlar, bitkiler, cisimler ve tabiat varlıklarında olan durumlar gibi insanın vücut ve duyularının sağlığını elde etmeye yeter midir? Bu vücut ve duyular gaye iseler ve doğuştan insanın sahip olduğu aletler onların sağlığını sağlayabilecekse, öyleyse, irade ve seçme niçin kendisine verilmiştir. İrade ve seçme, belki, tabiattan gelen taşkınlık ve eksiklikten dolayı var olabilmiştir; bu durumda bu taşkınlığın yok edilmesi ve sökülmesi lazımdır. Fakat ne ile irade ve seçme sökülüp atılacaktır; irade ve seçme ile mi, yoksa doğuştan mı? İrade ve seçme insani iseler, onlar, doğuştan insana ait olan duyular ve vücudun sağlığı için midirler? Ya da doğuştan insana ait olan şey, irade ve seçme ile elde edilen şeyler için midir? Yoksa tabiat ve seçme insanın kendileriyle hâlâ başka bir şeyi elde etmeye çalışması için yardımlaşacaklar mı? İnsan tarafından elde edilen en son olgunluk, doğuştan kendisine verilen miktar kadar mıdır? Ya da doğuş, iradesiz ve seçmesiz insana en son olgunluğunu başarması için yetersiz midir? Ve insanın irade ve seçmesi, ya da her ikisi ve doğuştan ulaştığı olgunluk, insanı özleştiren olgunluk mudur? Ya da kendisine özgü (has) bir niteliğin olgunluğu mudur?

Özet olarak, insan kendisinin en son olgunluğu olan gayenin ne olduğunu araştırmalıdır; o ister kendi özü, ister kendi özünden sonra icra ettiği bir işin vücut bulması olsun ve ister doğuştan kendisi için gerçekleşmiş olsun, isterse doğuş kendisine sadece bu olgunluk için madde ve hazırlık ve onu elde etmekte iradesi ile kullanacağı ilke ve aleti sağlamış olsun. Öyleyse, onun vücudunun ve duyularının sağlığı, kendisini özlü kılan şeyin sağlığı mıdır –ya da bütün hayvanlar için ortak olmasından ötürü, bu manasız mıdır?– Yoksa onlar insan oldukça onu, özlü kılan şeyler için hem hazırlık ve hem alet midir? Ve şeyleri bilip, yalnız onların hakikatini bilmeye hasrettiği bilim arzusu, kendisini özlü kılacak olgunluğu verir mi veya kendisini özleştirecek şeyin uyduğu nitelikte bulunan bir olgunluk mudur? Yoksa gerçeği bilme, son olgunluğuna göre özü gerçekleşeceğinden ötürü, kendi özünün fiillerinden biri midir?

Bunun için, insan kendi özünün ne olduğunu, son olgunluğunun ne olduğunu ve bir işi yaptığı zaman –o işten ötürü–

özünün son olgunluğu kendisinden meydana gelen o işin ne olduğunu araştırıp düşünmeye mecbur olur. Ama bu, insanın ne, ne ile ve nasıl olduğunu ve neden, niçin var olduğunu bilmeyi içerir, böylece çalışırsa, çalışması bu gayeye ulaşmaya yönelecektir. Çünkü kendiliğinden bu olgunluğun ne olduğunu öğrenmezse, çalışmasının gayesini de bilemeyecektir.

O, kâinattan bir parça olarak ve kâinat o parça ile tamamlanmış bulunarak kâinatta insana bir yer verilmesinin gayesini bildikten sonra ancak insana uygun faaliyetin bilinebileceğini açıkladı. Nitekim herhangi bir kimse, dokumacının işinin ne olduğunu, ayakkabıcının işinin ne olduğunu veya şehrin diğer herhangi bir bölümünün ne olduğunu, bunlardan her birine niçin şehirde yer verildiğinin gayesini ve faydasının miktarını bilmeden, bilemeyecektir. Kendisinin bir parçası olduğu bütünün gayesini ve bütünün içindeki ve fertleri arasındaki yerini bilmeden, kendi gayesini bilmesi de imkânsızdır; bu, tamamen bir kimsenin eli, elin özünü, gayesini, vücudun bütün organları arasındaki yerini bilmeden ve daha önce de bütün vücudun en son gayesini bilmeden parmağın özünü, gayesini ve işini bilemeyeceği gibidir. Çünkü bir yekûnun her parçasının maksadı ya tümün toplam maksadının bir parçasıdır, ya da tümün en son maksadının gerçekleşmesi için zarurî ve faydalı başka bir şeydir.

Bu suretle, insan kâinattan bir parça ise, biz de onun yerini, faydasını, işini ve maksadını anlamak istersek, önce bütün kâinatın maksadını bilmek zorundayız. Böylece insanın gayesinin ne olduğunu açıkça görebiliriz ve aynı şekilde insanın kâinatta bir parça olması gerekir, çünkü onun gayesi bütün kâinatın en son gayesini gerçekleştirmek için zaruridir. Bundan dolayı uğrunda çalışmamız gereken şeyi bilmek istersek, insanın gayesini ve kendisi için çalışmak mecburiyetinde olduğumuz insani olgunluğu bilmek zorundayız. Kâinatın top yekûn maksadını bilmek zorunda oluşumuzun nedeni budur. Ve bütün kâinat cüzlerini ve onların prensiplerini bilmeden, bunu bilemeyiz. Biz, kâinatı meydana getiren parçaların her birini ve tüm kâinatın ne olduğunu bilmek için, ne, nasıl, niçin ve nedeni bilmeliyiz.

Zira insanda iki şey vardır: Biri doğuştan, diğeri irade iledir.

a. Biz, insanın doğuştan elde ettiği olgunluğu ve doğuştan elde ettiği olgunluğun gayesini öğrenmek istiyorsak, tabii bir bütünün, doğal bir parçası olan insandaki gayeyi o bütünün gayesinden öğrenmeliyiz. Kâinat tabii ise –ki onun birçok parçası tabiidir– o halde, ister tüm, ister parça olsun, kâinatta doğuştan olan her şey, ister bu şey doğuştan ayrı bir araştırma, görüş ve ilim vasıtasıyla insana ait olsun, özellikle izlenip incelenmelidir. Bu incelemeye tabii inceleme denir.

b. Diğeri de, insanın ve diğer bütün şeylerin irade ile sahip oldukları şeyleri araştırma ve iradeden meydana gelen şeyler için ayrıca özel bir inceleme ve ilim yapmadır. Buna insani ve iradeli bilgi denir, zira bu, insanidir ve yalnız insana hastır.

İnsanın yaratılma gayesindeki olgunluğu da ve bu olgunluğun yalnız doğuş ve yalnız irade ile elde edilen değil, fakat doğuş ve irade ile birlikte elde edilmiş olduğunu bilince, bu olgunlukla elde edilen işler ve yaşama yolları insani ve erdemli yaşama yollarını teşkil eder. Bunlar erdemler, iyilikler, güzel işler ve yaşama yollarıdır. İnsanı bu olgunluktan saptıran şeyler, insani olmayan işleri ve yaşama yollarını teşkil edecektir: Onlar, alçaklıklar, kötülükler, bayağı işler ve hayatın çirkin gidişleri olacaklar. Bu noktada, öncekilerin tercih edilmelerinin gerektiğini ve sonrakilerin ise kaçınılması gerektiğini biliyoruz.

İnsanda doğuştan ve yaratılıştan var olan şeyler, zaman bakımından irade ve seçmeden, irade ve seçmeyle bulunan şeylerden önce gelirse, doğuştan var olanı araştırmak genel olarak irade ve seçme ile var olanı araştırmaktan önce gelmedir. Yine, doğuştan insana ait olanları daha önce bilmeden, irade, seçme ve her ikisinden meydana gelenleri anlamak imkânsız olunca, doğuştan var olanın araştırılmasının, irade ve seçme ile var olanı araştırmadan önce gelmesi lazımdır. Ve insanın sahip olması ve gereğine göre iş görmesi gereken bilgi, başkası değil kesin bilgi olunca, bu, onun, ister tabii, ister ihtiyari olsun, araştırma yapacağı her şeyde kesin bilimin ardından gitmesinin gerektiğini gösterir.

Bundan dolayı, Aristoteles, başlangıçta, a) Kesin bilginin ne olduğu, kaç sınıfı olduğu, hangi konularda bulunduğu, nasıl

var olduğu ve her meselede ne ile ve neden bulunduğu; b) inançların ne olduğu ve iknanın ne olduğu, ne kadar sınıfları olduğu, var oluşlarına göre ne ile nasıl ve neden var bulundukları; c) kesin bilgiden haberi olmadan, araştırıcıyı kesin bilgiden uzaklaştıran şeylerin ne oldukları, ne kadar oldukları, onlardan her birinin ne olduğu; d) öğretimde kullanılan münakaşanın türünün ne olduğu, neden teşekkül ettiği ve kaç sınıfı olduğu; e) öğretimde kullanılan mütearifenin her bir sınıfı ile elde edilen kesin bilginin türlerinin hangisi olduğu; f) öğretimin çeşitlerinin hangi sınıf kesin bilgiyi meydana getirdiği, kesinliğin çeşitlerinin hangi sınıfını meydana getirdiği; g) insanın öğretmek istediği şey hususunda öğretimin hangi sınıfının kanaat ve tahayyülü meydana getirdiği; h) insanın kesinliği öğretme ve onu kavrama kuvvetini elde ettiği sanatın ne olduğu, kaç sınıfı olduğu ve her birinin ne olduğu; i) ve öğretim yollarının bütün sınıflarına hâkim olan kuvvetin kendinden meydana geldiği sanatın ne olduğunun tarif olunmasını uygun görmüştü.

4- Bundan sonra da; her sınıf insanın nasıl öğretilmesi gerektiğini ne ile ve ne öğrenmeleri icap ettiğini ve bu şeylerden hangi çeşit bilginin her sınıfa verilmesi mecburiyeti olduğunu ki böylece her insanın, uğrunda çalışacağı gayeyi bilebileceğini ve bundan böyle doğru gidişe yöneleceğini ve kendini ilgilendiren nesne hakkında şüpheli kalmayacağını açıklamıştı.

Ayrıca münakaşa ile bir kimsenin amaçladığı safsatanın ne olduğunu, neden teşekkül ettiğini ve kaç sınıfı olduğunu anlattı. O, safsatanın sınıflarına göre insanın zihninde hasıl olan kötü nitelikler ve üslupların türlerini, türlerinden hangisinin hangi safsatacılık sınıfından meydana geldiğini, safsatacılığın hangi türünün yoluyla bilimin doğru üsluplarının türlerinden hangisinin elde edildiğini tanımladı. Bu üslup ve niteliklerin beş olduğunu anlattı ve bir kimsenin bu safsatalı tutumlara karşı korunması gerektiğini ve safsataların bu sınıflarını ne ile karşılayacağını anlattı.

O, bütün bu şeyleri içine alan sanata mantık sanatı adını vermişti. Çünkü mantık, nefsin düşünen kısmını geliştirir, onu öğretim ve öğrenimlere, faydalı tutumlara ve kesinliğe doğru yöneltir ve ona öğretim ve öğrenimde faydalı olandan ve kesinlik-

ten saptıran şeyleri ayırt ettirir ve dille nasıl ifade edileceğini ve öğretimde ne tarz münakaşanın kullanıldığını gösterir ve öncekini kullanma ve sonrakinden kaçınma gereğine göre safsatada ne tarz münakaşanın kullanıldığını ayırt ettirir.

Bundan dolayı, ona göre üç ilim doğar: Mantık bilimi; tabiat bilimi ve iradeli bilim. O, mantığı iki sonraki bilimden öne geçirmiştir ve onlarda vaki olan herhangi bir şeyi denemek ve onlara dair hüküm vermek salahiyetini ona vermiştir. Bu iki bilimle –yani, tabii bilim ve iradeli bilim– ihata edilmiş varlıklar cinste bir olduklarından ve mantık biliminin ilk maksadı, iradeli bilim ve tabii bilimle ihata edilmiş olan varlıklara yukarıda adı geçen şeyleri katmak olunca, bu üç bilimin konularının ve maddelerinin cinste bir olduğu görüşüne sahip oldu. Ve mantık biliminin diğer iki bilimden önce gelmesi gerekince, başlangıçta üç bilimin konuları ve maddeleri olan ve doğuştan var olanla irade ile var olanları içine alan varlıkları saymaya başladı. Tabiatla var olanlar tabii bilimin konusudurlar, sade irade ile var olanlar iradeli bilimin konusudurlar ve ortak olanlar hem tabiat ve hem irade ile meydana gelirler, her iki bilimin konusudurlar. Mantık sanatı, bu iki bilimin konuları hakkında bilmek mecburiyetinde olduğun şeylerin bir kısmını verir. Burada, mantık bilimi, bu iki bilimle onların ilk konuları ve maddelerine ortak olur.

Bundan dolayı, o, önce araştırılacak meselelerin içinde bulunduğu ve herkes tarafından umumiyetle kabul edilen sözlerin ilk delalet ettiği ilk öncüllerin (mukaddime) meydana geldiği varlıkların sınıflarını saymaya ve incelemeye başlamıştı. Bunlar üstün cinstir ki onun varlığı duyum algısı ile tasdik edilmiştir ve her düşünülür (makul) olandan biri, duyulur (mahsus) bir şeye göre temellendirilmiştir. O, bunların hepsini on cinse hasretmiş, onlara kategoriler demiştir ve onları Yunanca *Kategorias* ve Arapçada *Makûlât* denen bir kitapta yazmıştır. Bu aynı cinsler tabiat bilimlerinin de ve umumiyetle iradeli bilimlerin de konuları olurlar.

5- Sonra, mantık sanatının onlara karşı aldığı hareketin ne olduğunu ve onları nasıl kullandığını anlatmaya koyuldu. Bu sınıfların nasıl meydana geldiğini, öncüller olan kaziyeleri hasıl etmek için ne kadar sınıf içinde meydana geldiğini; sonra, me-

seleleri elde etmek için bunlardan kaçının birleştiğini, öncüllere ve meselelere ortak olanın ne olduğunu ve onlardan ayrılanın ne olduğunu açıklamaya başladı. Her mesele (matlub) umumiyetle iki çelişik önermeye konudur. Onlardan biri zorunlu olarak gerçek ve diğeri yanlıştır; hiç kimse ikisinden hangisinin gerçek olduğunu belirli olarak bilemez. Fakat ikisinden birinin doğru olduğunu farz eder ve onun hangisi olduğunu araştırır. Bütün önermelerden a) Kimi bulunamazlık edemez ve kimi de bulunamazdır, bunların arasında bulunanlar zorunlu önermeleri meydana getirirler, b) Diğerleri var olabilir veya var olamaz; bunlar olurlu önermelerdir, c) Başkaları şimdi ya bulunur veya bulunamaz; şimdi var oldukları gibi geçmişte de var olabilirlerdi ve olamazlardı ve belki gelecekte bu durumda olurlar veya olamazlar; bunlar varlıksal önermelerdir. Bunlar, onun (Aristoteles) Arapçada *el-ibare* ve Yunancada *Peri Ermaneias* adlı kitabında bulunur.

6- Bundan sonra, o, öncüllerin nasıl teşekkül ettiğini ve beraber yan yana bulunduğunu, öyle ki onların birleşmesi, her farazi mesele hakkında karşıt (çelişik) iki önermenin yalnız birinden zorunlu ve belirli olarak bir sözün gerekli olduğunu, incelemenin vuku bulduğu, zorunlu varlıksal ve olabilir öncüllerde araştırılan ilk işlerin kaç sınıfta bir araya gelip birleştiğini anlattı. O, bitişiklere öncüllerden meydana gelen bileşikler adını verdi; çünkü kıyas, bütün meseleden doğru olanı zorunlu ve daimi olarak meydana getirir. Önümüze gelen her meselede, o meselenin doğru olanının kendisinden çıkması gereken kıyası nasıl elde edeceğimizi anlattı. İleri sürülen sözden doğru neticenin gerekip gerekmeyeceğini bilmemiz için denemesini yapmamız düşünülen sözün nasıl olacağını açıkladı. Düşünce ve araştırmayı kullanan her fikri sanatta bu kaidelerin (kavanîn) kullanılış tarzlarını belirtti. Bu hangi sanat olursa olsun, düşünce ve araştırmayı ister çok, ister az kullansın ve her fikri sanat –fikri sanatın herhangi birinde kullanılan nesne, ne olursa olsun, düşünce tarafından kullanılmıştır– bu kuralların bir kısmını kullanır. Bundan başka, her fikri sanatta her bir düşünce ve araştırmanın kullandığı her şeyi sayıp döktü. O, bu şekilde, bu kitabında saymış olduğu şeylerde mevcut olan düşünme ve araştırma-

nın kullandığı bütün kuralları anlattı. Ve bununla beraber o, öğretimin ve münakaşanın kullanıldığı her sanatta, her türlü münakaşanın yalnız bu kuralları veya bir kısmını kullanarak başladığını açıkladı. Hangi çeşit münakaşa olursa olsun, münakaşa ister öğretim için, ister safsata ve ister öğrenime engel olsun, o, bunları *Analitikler* dediği kitapta topladı.

7- Sonra, umumiyetle, bilimin ne olduğunu tanımladı: Kesin bilgi nedir ve nasıl olur ve kesin bilginin kaç sınıfı vardır ki bunlar, şeyin mahiyetinin kesinliği, şeyin niçin olduğunun kesinliği ve var oluşları kesin olan varlıkların her birinin özü hakkındaki kesinliktir. Şeyin ne ve niçin olduğu kesinliğinde kaç sınıf olduğudur ki, bunlar da dörttür: 1) Ne olduğunun, 2-3) neden olduğunun, 4) ve ne için olduğunun bilinmesidir.

Kesin bilginin araştırılan her çeşidiyle meselelerinin nasıl olması gerektiğini ve verilen bu şart ve durumlarda meselelerinin ve öncüllerin, içinde bulundukları maddelerin ve varlıkların ne olduğunu tanımladı. Bunlar, zorunlu önermelerin, kendilerinden teşekkül ettiği maddelerdir, yani bunlar yok olamayan ve var olamayandır. Kesinlik kendisinde olmayan ve kendisinden meydana gelmeyen olurlu ve varlıksal önermelerdir. Nesnenin varlığına temel olan öncülleri, ki insan onlarla nesnenin ne olduğunu veya var olduğunu ve niçin olduğunu bilir– öğretim prensipleri olarak tayin eder. Nitekim nesnenin varlığının sebeplerine varlığın prensipleri denir.

O, bu maddelerin hangi sınıfında kesin bilginin hangi çeşidinin bulunduğunu belirtti, çünkü kesinliğin her çeşidi zorunlu varlıkların rastgele bir sınıfında bulunamaz: Varlık prensibi veya nedeni olmayan herhangi bir nesne hakkında "niçin" ile kesinlik elde edilmez; bu durumda elde edilen yalnız onun var olduğu kesinliğidir. Kesinliğin her çeşidi de varlıkların her sınıfında bulunamaz, çünkü birçoklarında "niçin vardır" kesinliğinin her çeşidi değil fakat yalnız bir kısmı bulunur. O, bunların hepsini anlattı.

Kesinliğin var olduğu maddeleri, –zorunlu önermelerin kendilerinden teşekkül eden maddeler– ve varlıkları içine alan sanatın ne olduğunu anlattı. Ve onları, kesinliğin bulunmayacağı varlıkları içine alan sanattan ayırdı. Bu sanatlar, yalnız olurlu ve

varlıksal önermelerin kendilerinden meydana geldiği maddeleri inceler veya kullanır. O, diğerlerini dışarıda tutarak özellikle bu sanata hikmet adını verdi. O, hikmet diye adlandırılan diğerlerinin, hikmet oluşlarının sadece izafi ve bu sanata benzetilmek suretiyle olduğunu iddia etti. Bu sanatı örnek alan ve kendi hareket ve bilgilerinin etraflı olmasıyla ona benzemeye çalışan diğer her sanata, buna kıyasen hikmet denir; bu tamamen kendisine melek veya erdemli insan adı verilen kişiye benzer ki onun hareketlerinde erdemli insanın veya meleğin hareketlerine benzemeye çalışacağı umut edilir. Tamamen hareketleri ve maiyetindekilere olan muamelesinden bahsedilen melek ve faziletli insanın hareketlerine benzeyen insana böyle bir isim verilebilir, aynı şekilde hikmet adı verilen diğer sanatlar bu sanata benzetilerek, nispet edilerek, kıyaslanarak böyle bir adla adlanmışlardır. Çünkü bunların, gerçekten bu sanat tarafından sahip olunan bazı kuvvetlere sahip oldukları sanılmaktadır.

8- Daha sonra o, bu sanatın ne kadar bölümü olduğunu, ne kadar çeşidi olduğunu, çeşitlerinden her birinin ne olduğunu; her birinde bulunan maddelerin ve varlıkların ne olduğunu, özellikle kendisiyle ilgili olan meselelerin ne olduğunu ve onda bulunan öncüllerin ne olduğunu, kendinde bulunan ilk öncüller ve meselelerin nasıl olmaları gerektiğini, bu sanatın her bir mesele ve her bir çeşidinde ne türlü bir araştırmanın yapılması gerektiğini anlattı. Çünkü, her nazari sanat, özellikle kendisine ait olan bazı konulardan, kendisiyle ilgili bazı meselelerden ve kendisiyle ilgili olan ilk öncüllerden teşekkül eder. O bunları hikmet dediği nazari sanatın bütün çeşitlerine irca etmek suretiyle açıklamıştır.

9- Sonra o, nazari sanatların çeşitlerinin birbirlerine göre derecelerini, onlarla ortak olanın ve onlardan ayrılanın ne olduğunu, hangilerinin kesin olarak önce ve hangilerinin kesin olarak sonra olduğunu, hangisinin hangisine tabi olduğunu anlattı ve kendisinden kesin olarak önce hiçbir tür bulunamayacak ve diğerlerinin hepsinin bu tek türe tabi olacak surette, aralarında hepsinden önce gelen bir sanat olup olmadığını araştırdı. Bir sanatın kaç yönden diğer sanata tabi olabileceğini açıkladı. Geri kalanlara göre kesinlikle önce olduğu gösterilen sanatın hikmet

adına en çok yaraşanın bu olduğunu ve ilim adına en çok hak kazananın da o olduğunu açıkladı. Netice olarak buna gerçek hikmet, gerçek ilim, hikmetlerin hikmeti, ilimlerin ilmi ve benzeri adlar verilir.

10- Sonra, ilk öncüllerin her sanatta her bir meseleyi keşfetmekte nasıl kullanıldığını açıkladı.

11- Sonra, a) nazari münakaşanın özelliğini, kaç sınıfı olduğunu, nazari sanatın bu türlerinin her birinin nasıl kullanılması gerektiğini ve nazari sanatın hangi türlerine özellikle hangi münakaşa sınıfına ait olduğunu, b) öğretimin ne olduğunu, kaç sınıfı bulunduğunu, ne ile teşekkül ettiğini ve nazari sanatın türlerinin hangisine, özellikle hangi sınıfına ait olduğunu tanımladı.

12- Daha sonra o, bu sanat ve kudretin kendisinde gerçekleşebilecek insanın nasıl olması gerektiğini tanımladı, bu sanatı elde edebilmek ve ödevlerini yerine getirecek kudreti geliştirebilmek için doğuştan hangi ruhi duruma sahip olması gerektiği ve doğuştan bu ruhi durumların ne kadar olduğunu anlattı; doğuştan bu duruma sahip olmayan kimsenin bu sanatı fiilen yapmaması gerekir. Onu fiilen yaparsa, onun ödevlerini yapacak kuvveti geliştiremeyecektir; bu böyle olunca, o, öğretimin diğer yollarıyla bu sanatı anlamak istediği insani, doğal ve seçmelik şeyleri ayırt etmesi gerektiği ve bu, nefsinde diğer çeşit bir bilgi tarafından tesis edilmelidir. Bütün insanlar, değişik yönlerle, doğuştan gerçeğe yönelerek onu ayırt etmek ve bilginin değişik türleri vasıtasıyla nefislerinde, gerçek yerleşmiş olmak üzere teçhiz edilmişlerdir. Netice olarak Aristoteles'in bu kitapta saydığı durumlar, kendisinde doğuş ve yaratılışta bulunan kimse, doğuştan özel kimsedir ve doğuştan bu durumlara sahip olmayan kimse de bayağıdır. Bu sonuncusu, bilgilerin diğer bir takım yönleriyle kesin bilginin kendileriyle elde edilebilecek şeyler bilmelidir. Bunun hepsini kaydettiği kitaba *İkinci Analitikler* (Burhan) adını verdi.

13- Sonra o, insanın herhangi bir nazari sanatta herhangi bir mesele hakkında mümkün olabilecek bütün kıyasları çabuk bulma kabiliyetini kendisiyle eğiteceği, inceleyici tarafından hazır bulunmuş olan bu gibi kıyasların, önceki kitapta verdiği ilmi

gerçek kuralların tatbikine hazır olmaları ve bu kurallara uygun olanları kabul ve uymayanları reddetmek üzere denemek için, başka bir sanatı anlattı. Çünkü söz konusu meselede insanın kendisini kesinliğe götüren delile rast gelebilmesinin, kendisine ve hemen delili incelemenin ve onu düşünmenin, zihnine pek zor geldiğini görmüştü. Bundan dolayı, kesinlik sanatına hazırlık veya hizmetçi ve bir âlet olarak kullanabileceği bir kuvvet ve bir eğitme sanatı araştırdı. Araştıran bir kimsenin araştırma ve düşünmesinde bir kısmını kendi başına araştırma yaparken ve bir kısmını başkalarıyla araştırma yaparken kullanabileceği bütün kuralları burada anlattı. Diğerleriyle araştırma yaparken bir kıyası çabuk bulma kuvvetini göstermek için, insanın teçhiz edileceği bu sanatı önceden hazırlattı. Zira bu sanatla teçhiz edilince, esasen kendinde olan ve kendi başına kullanacağı kuvveti de geliştirir ve kendisini pek ihtiyatlı ve daha çabuk anlayışlı kılar. Çünkü insan kendi başına araştırırken her şeyde sanki kendisini gözleyen ve imtihan eden biri var olduğunu tasavvur ederse, zihni daha çabuk anlayışlı kılınış olacak ve daha çok ihtiyatlı olacaktır. Bundan dolayı o, başkalarıyla olan sual ve cevapta kullanmak üzere bununla insanı teçhiz eder. O, kendini eğitme (talim) ve ilmi elde etmeye hazır olma aleti olan bu eğitim ve araştırma sanatına diyalektik sanatı demiştir. Bunu *Konular* adında *Topika* olarak bilinen bir kitapta yazmıştır.

Eğitim sanatıyla başlangıç araştırması yapılır; bu, soru ve cevapta kullanılan bir vasıtadır. Bundan ötürü kendi başına araştırırken; önündeki meselede kendini gerçek yanlışa sürükleyecek veya kendini başka yola saptıracak şeylerin vuku bulmasından emin olunamaz.

Her ne kadar eğitim araştırması, gerçeği bulmak için ilk anda hareket edemezse de, insan onun vasıtasıyla gerçeği bulma yolunda bulunur. Bu anda yanlış yapma korkusu, eğitim sanatından geçip deliller kullanmasındakinden daha çoktur. Çünkü insan delilleri kullanırken yanılmaz veya az yanılır. Diğer yandan, mademki bu eğitim sanatıyla meşguldür yanılmaya karşı bir emniyeti yoktur, zira o yalnız kesinlik yöntemiyle henüz teyit edilmemiş kural ve yöntemlerle araştırmaktadır. Bundan başka bu sanat insan tarafından yalnız gayesi öğretim ve öğre-

nim olmayan münakaşaların çeşitlerinde, başkalarına sormak ve cevap vermekte bir alet olarak kullanılır. Fakat bu tartışanların her biri ayrı olarak kendini zayıf düşürecek veya maksadından sapıtacak herhangi bir nesneden kaçınarak kuvvetini gösteren yalnız bir eğitim ise, böyle bir durumda insanın hataya düşmesi daha çok muhtemeldir.

Bunun için Aristoteles, eğitim sanatı yanında, insan kendi başına araştırdığında doğru yoldan kendisini sapıtacak her şeyi anlamasını sağlayan başka bir sanata (yani safsataya) yer vermek zorunda kaldı ve gerçeğin yolunda duran ve gerçek yolda olmadan aynı yolun üzerinde olduğunu hayal etmesine sebep olan münakaşa sınıflarının hepsini tamamlamak mecburiyetinde kaldı. O, bu sanatı da, işleri (münakaşaları) araştırıcının kendisi tarafından değil, başkası tarafından ileri sürülen bir sanat olarak şekillendirmiştir. Böylece, o hem araştırıcı ve hem onun muhatabı tarafından ortaya konan eğitim sanatının münakaşalarını şekillendirirken; onu, yanlışa karşı ve ne olursa olsun gerçeğin, yolunda duran ve kendisini gerçekten döndürene karşı koruyan bu sanatı, sorucu tarafından araştırıcıya sorulabilen münakaşalar olarak ortaya koydu. Araştırıcının kendisine gelince, o, bu sanatın münakaşalarını muhatabına karşı ileri sürecek durumda değildir, buna karşılık ona, kendisine sorulacak safsatalı münakaşaları karşılayacağı ve onlardan kendini kurtaracağı başka bir kuvvet sanat (yani deneme sanatı) vermiştir.

O, araştırıcıya iki sanat verdi: Bunlardan biri, eğitim sanatı vasıtasıyla takip edeceği gerçeğin yolundan kendisini saptıracak başkası tarafından kendisine yöneltilen münakaşaların sanatıdır. İkincisi, muhatap tarafından kendisine yöneltilen konuşmaları reddetmek için öğrendiği sanattır. Bu, kendi muhatabına gerçeği ayırt ettirmek veya eğitim sanatını kullanırken bir araştırmada onu kendisiyle birlikte çalıştırmak için değil, fakat eğitim sanatını kullanmaktan ister kendi başına ister başkalarıyla beraber olsun, kendini alıkoyan nesneyi defetmek ve kendisini engelsiz eğitmek içindir. O, yanıltan bu sanata safsata demişti ki bununla araştırıcıya, kendisini eğitim sanatının işlerini kullanmaktan alıkoymak için muhatabı tarafından aleyhine kullanılabilecek nesneleri sağlamıştır. Muhatabı tarafından gelen

şeylerin her birini karşılaması için kendisine verdiği sanata gelince (yani deneme sanatı), onu eğitim sanatı ile safsata sanatı arasında orta bir sanat olarak ifade etti. Çünkü bu, insan ister kendi başına, ister başkasıyla beraber araştırsın –birinci maksadı için– faydalı bir sanat değildir; işi, safsatacıyı yanıltacak veya onu kandıracak için bir kuvvette de değildir. Bu daha çok diğer dinleyicilerin veya araştırıcının önüne serilmek isteneni kısa kestiren ve onu defeden bir kuvvettir ki, hasımlar veya hâkimler önünde tartışanlardan biri ister tek, ister bir topluluk olsun, başarı kazanmada bundan faydalanabilir. Bunun için, safsatacıya cevap veren insan, onu kalabalık ve seyircilerin gözleri önünde hazır bulunan çoğunluk ve hâkimlerce anlaşılacak yolda yapmalıdır. Bu işi yaparken, gerçekten safsatacıyı durdurup susturmasını veya hazır bulunan hâkim ve seyircilerin gözlerinde onu durdurmayı kastetmelidir. Netice olarak, bu eğitim sanatının ve diğer münakaşa sanatlarının sahasının dışında olan bir sanattır.

Safsata sanatının, aleyhinde münakaşa ettiği kimseye göre altı gayesi vardır: 1) Çürütmede defetme (cerh), 2) şaşırtma 3) yağcılık ve siyaset yaparak çekişme 4) konuşma ve münakaşada dil yanlışlığına götürme, 5) münakaşada karışıklığa götürme, 6) susturmak yani –aleyhinde münakaşa edilen adam konuşmaya kudretli olsa bile– onu susmayı tercih edeceği bir duruma veya bir sebebe zorlamak suretiyle konuşmasına büsbütün engel olmak.

i. Çürütme (Tebkit): Hasmın, ileri sürmüş olduğu teze karşıt bir tezi kabule onun ilk davasını yalanlayan şeyler vasıtasıyla, onu zorlamaktır: İnsan bu şeyleri yalnız başına kullandığında, onlar insanı saptırır ve gerçeği terk ettirmek ve gerçeğe karşıt olanı tercih ettirmek suretiyle, onu gerçek olandan ona karşıt olana çevirtir.

ii. Şaşırtma, başka bir şeydir. Çünkü şaşkınlık, insanın iki çelişik kanaat arasında sersemlik içinde yakalanması demektir. Safsatacı iki kanaatten birinin gerekli olduğunu insana sunar ve ona çelişik kanaati gerektiren başka bir şey daha sunar. Bu, bir nesne ile ilgili soru sorduğunda şöyle olur: Böyle midir veya

böyle değil midir? Hangisine cevap verirse versin çürütülecektir. Bu şaşırtma metodudur. Bundan dolayı, bir kimseyi çürütmek, tebkit onu müspet olarak çelişik iki şeyin birinden ötekine çevirmek, nakletmektir. Halbuki bir kimseyi şaşırtmak, onun fikrini birinciden ikinciye, ikinciden birinciye ve birinciden ikinciye nakletmektir: Hemen iki çelişikten doğan iddialar, şaşkınlık vuku bulduğu an, eşit kuvvete sahip olurlar.

iii. Şaşalatma (beht) ve çekişmeye (mükâbere) gelince, bu kendiliğinden açık olan nesneler hakkında şüphe doğurarak, insanı tam açık olan şeyleri reddetmeye zorlamaktır, öyle ki insanın, hiçbir öğrenim ve öğretim prensibi kalmaz ve bunu da, aşar, duyu algısı ile meşruiyeti ispatlanan şeylerde duyu algısını itham etmeye, umumiyetle kabul edilen şeyleri ithama ve istikrar ile doğru olan şeyleri ithama varır. Çünkü bu safsata sanatının işlerinden biridir. Onun gayesi araştırmayı engellemek ve araştırma ile nesnenin kavramını engellemektir.

Bu üç üslup nefse tesir eder, bunlar pek kötü üsluplardır, bunlar yalnız bu safsata sanatı tarafından ortaya konmuşlardır. Geri kalan diğer üç üsluba gelince, onlar yalnız dil burkmasıdır ve zihni değildir: Oysa üç öncekiler zihin burkmasıdır.

iv. Zira, eğer insan münakaşada ifade yanlışına zorlanırsa, o, dil tutukluğuna genel olarak ya doğuştan veya alışkanlıktan zorlanır veya kendi aleyhindeki münakaşada kullanılan dilin sahibi bir milletin dilinde yanlış ifadeye zorlanır. Bu gibi dil tutukluğu şöyle olur:

a.) Mutlak surette, tam olarak izah edilmesi zor olan şeylerde ve ibareden anlaşılanın saçmalığına götüren terkip gibi bir terkip, vuku bulan şeylerde olur. Bu, bütün dillerde meydana gelebilir.

b.) Bazen bu, belli bir millete ait olan dilde vuku bulur. Bundan böyle insan herkesin, ortak, meşhur bir ibareden anladığı manada çelişikliğe düşürüldüğü zaman; tamamen dil tutukluğuna sürüklenmiş demektir. Fakat ne zaman bu manasızlık, özellikle belli bir milletin dilindeki birleşmeden doğarsa ve iki münakaşacı aynı milletin dili ile konuşuyorlarsa, gereken dil tutukluğu o milletin diline aittir.

v. Gevezeliğe zorlama bunun gibidir. Çünkü dil tutukluluğu nesneleri eksik olarak izah etmek demektir ve manasının saçmalığı (çeşitliliği) tam izah edememekten ileri gelir. Gevezelik, sözlerin manadan artık olduğunu anlatır ve imkânsızlık, mananın mana üzerine artık (fazla) gelmesinden doğar. Çünkü bilfiil veya bilkuvve kaçınılmaz surette tekrarlanan bir ifade vasıtasından başka bir şeyle açıklanamayacak müteaddit fikirler vardır ve bu, insanı manada bir tekrar tevehhüme sürükler ki manadaki o tekrardan imkânsızlık ileri gelir. Safsatacı, buna benzer sözlerle ve vasıtayla insanı gevezeliğe sürükler.

vi. Susturmaya gelince, bu safsatanın en adi işidir, zira bu korkutarak, utandırarak veya başka hissî şeylerle meydana gelir. Aristoteles, bu üslupların her birine göre, safsatacının gayesine kendisiyle ulaşacağı münakaşayı meydana getiren parçaları saymıştır.

14. Sonra o, insanın, riayet etmek ve alışmak şartıyla, bu işini yürütmekten alıkoyan safsatacıyı bertaraf etmek gücünü insana veren kuralları anlattı.

Bunların hepsi *Sofistika* adını verdiği kitabında bulunur. Onun gayesi, eğitim sanatını emniyetli kılmak ve gerçeğe olan istidadın yok olmasını önlemektir. Çünkü gerçek safsata sanatı, cedel (dialectic) yani eğitim sanatına karşı gelir ve onu gerçeğe ve kesinliğe götüren işlerini yerine getirmekten alıkoyar. Bu yolda Aristo'nun bu kitabında ileri sürdüğü sanat gerçek bakımından faydalıdır. O, gerçeğin hizmetçisini ve vasıtasını savunur. Zira cedel, kesin bilginin hizmetçisi ve âletidir.

Bunlar, Aristoteles'in kesin bilgiyi kendileriyle ihata ettiği ve ona giden yolu anlattığı ve yolunda duranları bertaraf ettiği yöntemlerdir.

[...]

88- Sonra, hafızayı, anmayı, unutmayı ve hatırda tutmayı; her birinin ne olduğunu, nasıl olduğunu ve nefsin kuvvetlerinden hangi kuvvetiyle olduğunu araştırdı.

Akıl dışında hayvanların sınıflarına ait bilgileri meydana getiren nefsin kuvvetlerinden hangisiyle olduğunu araştırdı ve ne için olduklarını tanımladı.

XII

89- İnsandan başka hayvanların türleriyle ortak olması bakımından bu şeyleri araştırınca, ilkelerinin ve nedenlerinin hayvani kuvvetler ve nefs olduklarını anlatmakla yetindi.

XIII

90- İnsanda bu şeyleri araştırınca, insanda bu aynı şeylerin nedenlerini anlatmak için sadece nefsin yeter olmadığını gördü. Zira insanda müşahede edilen bu şeyler nefsin işlerinden daha ileri ve daha kuvvetli olan işleri için bir hazırlıktırlar; insanda nedenleri ve ilkeleri nefis veya hayvani (nefisli) kuvvetler, tabiat ve tabii kuvvetler olamayan, diğer hayvanlarda da mevcut olmayan şeyler bulunmuştu, insanda bulunan tabiat ve tabii kuvvetleri deneyince, onların, tabiat işlerinden ve nefsin işlerinden daha üstün ve onları aşan işler için temin edildiklerini gördü. İnsan nefsi ve insandaki hayvani kuvvetleri deneyince, onları insanın özleşebileceği en üstün derecede özleşebilmesi için yetersiz buldu. Bundan dolayı, bu noktada bu şeylerin ne için yapıldığını araştırmak zorunda kaldı; insanın, söz sahibi ve sözün akıldan veya akıl ilkeleri ve kuvvetlerinden meydana gelen nesne olduğunu buldu.

Bunun için tamamen nefsin ne olduğunu ve tabiatın ne olduğunu araştırdığı gibi aklın da ne olduğunu, aklın nefs gibi bölünüp bölünemediğini ve parçaları ve kuvvetleri olup olmadığını araştırmaya mecbur oldu. Aklın nefs ve tabiat gibi olduğu, aklın parçalara ve kuvvetlere bölündüğü insanın mahiyetinde bir ilke olduğu, bir yapan ilke de olduğu, tabiatın olduğu gibi onun da bir gaye tarzında bir neden ve ilke olduğu, aklın ve akıl kuvvetlerinin nefse ve hayvani kuvvetlere nispetinin nefsin ve hayvani kuvvetlerin tabiat ve tabiat kuvvetlerine nispeti gibi olduğu kendisine belli oldu. Aklın tabii özler gibi iki türü vardır. Biri tabiatça tamamen özlü kılınan tür, diğeri nefs için hazırlanmış madde veya alet olarak tabiatın özlü kıldığı türdür. Hayvani (nefisli) özler de aynı şekilde iki türlüdür: Biri nefis tarafından tamamen özlü kılınan tür ve öbürü akıl ve akıl kuvvetleri için alet ve madde olarak nefisle özleşen türdür. Aklın, nefs ve tabi-

at gibi hâkim ve hizmetçi parçalara bölünebilip bölünemediğini araştırdı. Ve akıl kuvvetlerinin ne için olduğunu ve aklın nefs ve tabiat için olup olmadığını veya tabiat ve nefsin her ikisinin akıl için olup olmadığını araştırdı:

Bunun için akıl kuvvetinin işlerini ve umumi olarak aklın işlerini araştırmak zorunda kaldı. Özü işinin aynı olmayan her şey, kendi zatı için değil, işi için meydana gelmiştir. Tabiat ve nefsi incelemekten anlaşılmıştır ki, sonunda insanın kendisiyle özleştiği akıl, onun en son özleştiği ilk olgunluğundaki akıldır. Şimdi onun ilk olgunluğunda olan nesne hâlâ kuvvet halindedir ve kuvvet halinde olan ancak işi için var edilmiştir. Ve bu elbette, özü işinin aynı olmayan şeydir.

XIV

91- Akıl kuvvetlerinin işlerini ve aklın işlerini araştırınca; bütün işlerinin, varlıkları akıl için anlaşılabilir yapmaktan ibaret olduğunu buldu. Yalnız tabii şeylerdeki aklın dışında bazı anlaşılabilir şeylerin insanın onlara fiilen var edebildiği ölçüde, kavranıldığını buldu. Tabii şeylerde insanın fiilen var edemediği başka şeyler de vardır, akıl, var edilebilenlerin bir kısmını, varoluşlarından faydalanılmakta kendisine olan ihtiyaçtan ötürü daha çok kavrayışla kavrar. Tabii şeylerde insanın fiilen var edebildiği varlıkları kavrayan akıl gücüne –onları var etmenin kendisine faydalı olacağını bir şekilde kavramak şartıyla "ameli akıl" ve insanın düşünülür şeylerden herhangi birini tabii şeylerde var etmesinden kendisine faydalı olmayacak tarzda anlaşılırlar olacağını kavrayan güce "nazari akıl dedi. Ve ameli akıl tarafından kazanılan nesnenin tabii varlıklarda kendisiyle meydana getirilebildiği akıl gücüne "irade" ve "seçme" dedi.

XV

92- Akıl kuvvetlerinden bu son ikisini araştırınca, onları hizmetçi ve işlerini hizmet işleri olarak buldu. Bu ikisinin hizmet ettikleri şeyleri araştırdı. Başlıca, onların insana ait ruhi (nefisli ve insana ait tabii şeylere hizmet ettiklerini buldu. Mamafih kendi kendilerine insanda var olabilecek şeyler değildirler ama

insanda bulunmaları, ancak onun akli olgunluğunun elde edilmesi içindirler. Bu gibi tabii ve ruhi şeylerin başlangıçta kendisi için temin edildiği aklı, onların kendilerine hizmet eden aklın bir parçası olan irade ve seçme olup olmadıklarını veya aklın onlara bu tarzda hizmet etmesi sadece başka bir şeye veya hizmet eden ikinci derecedeki cüzden başka belli bir akla hizmet edip etmediğini araştırdı. Hizmetçi cüzün gayesi kendi özü için veya hizmet ettiği şeyler için işini yapıp yapmadığını araştırdı. Hizmet ettiği şeylerin kendisinin gayesi olamayacağı ona belli oldu; yalnız hizmet ettiği bu şeyler maddeler ve aletler olarak kullanılır ve akın kendisi de onları kullanan başkandır. Başkanlığın böylece başka bir şeye hizmet edemeyecek bir şey olup olmadığını araştırdı. Onun bütün işlerinin bu suretle başka bir şeye hizmet edemeyeceğini buldu. Bundan ötürü o sadece bu çeşit bir faaliyet için var olursa, tabiatının, özünün ve zatının başkanlığı en üstün başkanlık olamayacağı ve en üstün gaye içinde olmayacağı kendisine belli oldu.

Böylece aklın nazari kısmını araştırdı. Bu akıl tarafından elde edilen düşünülürlerin, başkasına asla hizmet edemeyen düşünülürler olduklarını buldu. Bu aklın, son olgunluğu da kazanınca, kuvve halinde iken fiil halinde bir akıl olarak meydana geldiğini gördü. Bunun için fiil olarak gerçekleştiğini ve düşünülürleri elde ettiğini kaydetmişti. Nazari düşünülürleri ne yolda ve ne tarzda fiil halinde düşünülürler olarak elde ettiğini araştırdı. Elde edilmesi mümkün en üstün derecede elde edilebileceğini ve son olgunluğun üzerine daha fazla bir olgunluğun elde edilemeyeceğini kaydetti. Bu böyle olunca, özünün işinin aynı olduğunu veya işinin aynı olmaya yaklaştığını gördü.

XVI

93- Durumun böyle olduğunu bulunca akıl, en son kendisiyle özleştiği bu varlıktan daha olgun bir varlık (ile muttasıf) olmayacaktır, insanın kendisiyle özleştiği son şeyin bu olduğuna ve insanın özü kendisinden daha çok olgunluk olamayacak son olgunluğu elde edince, bu özün fiilinden ibaret olmaya yaklaşacağına kani oldu. Bundan, herhangi bir şeye hizmet etmek hu-

susunda akıl kuvvetlerinin gayeleri, ancak nazari akıl olan aklın bu parçasının gerçekleşmesi için var olmaları gerektiği sonucu çıkar. Bu akli insanın özüdür. Eğer başlangıçta özü işinin aynı değilse ve yalnız akıl vasıtasıyla böyle olması aklın özü, işi olmaya yaklaşmak suretiyle ise diğer güçlerin yani, ameli akıl güçleri-yalnız bu cüz için gerçekleştiğini, nefis ve tabiatın, yalnız aklın bu parçasının önce kuvve halinde gerçekleşmesi ve sonra en tam şekilde son olgunluğunu elde etmesi için var edildikleri sonucu çıkar.

Bundan sonra, nefis ve tabiatın, bu olgunluğa ulaşmak için yeterliliğinin mümkün olup olmadığını inceledi. Tabiat ve nefsin, insanın bu olgunluğa ulaşması için yeter olamayacağını, fakat nefs, tabiat ve onun işlerine katılmış olarak iki ameli akıl gücüne (yani irade ve seçme) muhtaç olduğunu açıkladı.

[...]

XVII

95- Sonunda bu maddeyi inceleyince, insanın doğuştan ne olduğu ve nefisten insanda neyin bulunduğu yönünden araştırma yapmış olduğu şeylere tekrar bir daha dönmüştür. Bu akıl güçleri hususu da şeylerin nedenlerini anlattı, zira bu şeyler ameli güçlerinin ister madde veya âlet olsun onları mümkün olan en olgun yolda nazari aklı gerçekleştirmede kullanabilmesi için hazırlanmışlardır.

96- Doğuştan insanın ne olduğunu ve nefisten ötürü insana ait olanı olgunlaştırmada ve bu olgunluğu elde etmek için her ikisini hazırlamakta ameli akıl güçlerinin kendisinden faydalanacağı, insandan başka hayvani (nefisli) özlerin var olup olmadığını ve hayvani özlerin bu ameli akıl güçleri için temin edilip edilmediklerini veya bunun rastgele vuku bulup bulmadığını araştırdı. Bu araştırma, unsurların kendilerinden meydana gelenler için yapılıp yapılmadıklarını, tabii özlerin hayvanlarınkiler için olup olmadığını ve hayvani özlerin akıl ve akıl kuvvetleri için bulunup bulunmadığını araştırmakla aynıdır.

XVIII

97- Ama bu maddeleri araştırınca, araştırdığı şey kendisine ancak kısmen belli oldu, diğerlerinde zorlukla karşılaştı, zira başka bir araştırma henüz yapmamıştır. Ameli kuvvetler olmadan, nefsin ve kuvvetlerinin olgunlaşmasından sonra hâsıl olan nesne, kuvve halinde akıldır ve kuvve halinde olan bu akıl, akıl kuvvetlerine hizmetten ötürü vardır. Bundan ötürü, bu ikincisinin tabiat ve nefsin yaptığı hizmetin, başka bir ilkenin yokluğunda, nazari aklın olgunluğunu elde etmek için yeterli olup olmadığını araştırdı. Bunun imkânsız ve yetersiz olduğu açıkça ortaya çıktı. Fiil halinde aklın kullanacağı başka bir şeye ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç, yalnız nazari akıl yönünden değildir. Ameli kuvvetler de başka ilkelere muhtaçtırlar. Çünkü ameli akıl gücünde meydana gelen ile istek ve düşünme ile nazari cüzde meydana gelen düşünülürlerin doğuştan ilkeler olan düşünülürlerle daha önce teçhiz edilmemiş olmaları, başka düşünülürlerin meydana gelişinde kullanılmalarına imkân vermez. Ameli kuvvetler ve başka ilkelere muhtaçtırlar.

Bundan dolayı bu düşünülürlerin ezelden beri kuvve halindeki akılda olup olmadığını araştırma zorunda kalmıştır. Eğer kuvve halindeki akıl ezeli değil ise, bu nasıl mümkün olur? Bu, öyleyse istek ile değil doğuştan kuvve halindeki akılda olan bu ilk düşünülürlerin baştan var olmadıkları halde sonradan kuvvet halindeki aklın olgunlaşmak suretiyle onlara sahip olduğunu gerektirir ve umumiyetle kuvve halinde olanın fiil haline geçebilmesi ancak fiil haline geçebilecek türden yakın bir yapanın (fail) olmasıyla mümkün olacağı anlaşılmıştır. Bundan zorunlu olarak şu anlaşılır ki, ilk düşünülürleri kuvve halindeki akılda meydana getiren ve doğuştan onu diğer bütün düşünülürleri kabul etmek üzere hazırlayan bilfiil işler halde bir akıl vardır.

XIX

98- O, bu aklı araştırınca, onun kuvve halinde değil, iş halinde olan, daima olmuş ve daima olacak olan bir akıl olduğunu gördü, asla kuvve halinde olmayan maddede değildir, özü ve işi aynıdır veya aynı olmaya yakındır, insan aklının, en son olgun-

luğunu elde ederken, özünün, bu aklın özü olmaya yakın olduğunu gördü. O, bu akla işler (faal) akıl demiştir. Ve özünün olgunluğunu başarırken, insan aklının bu akıl örneğini izlediği belli olmuştur. Bu akıl, örneği bu tarzda izlendiğinden ötürü gayedir ve kendisi en olgun tarzda bir gayedir ve aynı zamanda yapandır. Böylece o insanlık bakımından en son derecede insanın özleşmesini yapan olarak insanın ilkesidir. Olgunluğa doğru çalışan bir ilke ve çalışmasında uyacağı bir örnek kendisine vermesinden ötürü bir gayedir ki gücünün en son yettiği kadar ona yaklaşır. Öyleyse o, insanın yapanıdır ve gayesidir ve insanın, özüne yaklaşmaya uğraştığı olgunluktur. Bundan ötürü o, üç yönden bir ilkedir, o yapandır, gayedir ve insanın yaklaşmaya uğraştığı olgunluktur. Bundan dolayı, o, insanın ayrık (mufarık şekli), ayrık gayesi ve önceki gayesi ve ayrık yapanıdır. İnsan tarafından akledilince, bir türlü birleşimle onunla birleşmiş olur ve özü ve tabiatı ancak akıl olan şey akledilmesi ve aklın dışında bulunması arasında fark olmadığı açıkça ortaya çıkmıştır. Buradan, insanın, ancak bir aracı ile ondan ayrılmamış ise, onu kavrayacağı belli oldu. Bu yönden, insanın nefsinin kendisi, bu akıl olmuş olur. İnsan nefsi, bu akıl için ve insan için, tabi olanın kendisiyle elde edildiği tabiat, yalnız nefs için olduğundan dolayı, bütün bu şeyler insana ait olmalı ki, varlığın bu mertebesini elde edebilsin.

Bu noktada, Aristoteles kendisini kaçırtan şeyleri incelemeye tekrar döndü. Bu şeylerin çoğunda, kendisine zor gelmiş olanların nedenlerine rastladı.

99- Sonra, işler (faal) aklın tekrar tabiat ve tabi şeylerin, nefsin ye hayvani şeylerin varlıklarının nedeni olup olmadığını incelemiştir. Gök cisimlerinin, unsurları ve öbür şeyleri hareket ettiren ilkeler oldukları kendisine belirmişti. Bunun için, aklın, gök cisimleri tarafından kuşatılan varlıkların var olmalarında gök cisimlerine yardım edip edemeyeceğini araştırdı. Bir kısmı, tabiatı olan, diğer bir kısmı, nefsi olan ve öbür şeylerin de aklı olan, varlıklar olarak meydana gelebilmeleri için gök cisimlerinin yeter olup olmadığını araştırmaya mecbur oldu. [...] Bundan dolayı, bu şeyleri, araştırmaya, fakat bundan öteye gidip ve başlangıçta umumiyetle insanlığı ve umumiyetle "eşekliği",

sağlayan cüzi örnekleri birbirinden meydana gelmekte olan her bir türün şeklini araştırmaya mecbur oldu; çünkü meydana gelenler, her bir türün sadece cüzileridir. Öyleyse, bu türlerin şeklini temin edeni ve daha umumi olarak, türlerin şekillerini temin edenin, gök cisimleri mi, yoksa işler (faal) akıl mı olduğunu veya işler akıl sadece şekli ve gök cisimlerinin de maddelerin, hareketlerini temin edip etmediklerini inceleme zorunda kaldı. Çünkü şimdiye kadar, gök cisimlerinin, tabii cisimlere hareketten başka herhangi bir şey temin ettikleri açıkça belli olmamıştır.

Bunun için, gök cisimlerin, özlerinin tabiattan, ya nefs veya akıl ya da bunlardan daha olgun başka bir şeyden ibaret olup olmadığını da araştırması gerekti. Bu maddeler tabii inceleme sahasının dışındadır. Çünkü tabii inceleme yalnız kategorilerin ihtiva ettiği şeyleri içine alır ve açıkça ortaya çıkmıştır ki, kategorilerle kuşatılmayan başka varlıklar vardır: Yani, işler akıl ve gök cisimlerine daimi daireli hareketi sağlayan şey. Bu sebepten tabii incelemeden daha çok muhtevalı bir tarzda varlıkları incelemeye mecbur oldu. Zira tabi ilimdeki araştırmaları sonunda tabi incelemenin, işler akılda ve gök cisimlerini hareket ettiren nesnede son bulduğunu ve sonra durduğunu açıklamıştı. Daha çok, önceki incelemenin hülasası olarak insanda ve insan nefsindeki tabiat ve bu ikisinin kuvveti ve işlerinin hepsi ile ameli akıl kuvvetlerinin nazari aklın olgunluğu için olduğu neticesine vardı. Ameli akla bağlı istek ve seçmenin her ikisinden işler meydana gelmedikçe tabiat ve (nefisli) ruhî akıl yetersizdirler.

Bu sebepten ameli akla bağlı irade, arzu ve seçmeden –ki bunlar insan iradesini meydana getirirler- işlerin nasıl meydana geldiğini araştırmak zorunda kaldı. Çünkü diğer hayvanlarda olan duyum ve ayırt etmeye bağlı şeyler ve arzu, insani ve nazari olgunluğu elde etmek için faydalı şeyler değildir; zira başka herhangi bir hayvan nazari olgunluğa ulaşmaya kabiliyetli değildir. Bunun için, irade ve seçmeden meydana gelen bütün işleri incelemesi gerekti. Zira seçme, ameli akla bağlı iradedir; bundan ötürü, diğer hayvanlardaki bunun benzeri şeylere seçme denmemiştir.

Bunun için, bunlardan meydana gelen işleri araştırmak ve incelemek, buna giden yolu engelleyen şeylerden en son maksat için faydalı işleri ayırt etmek zorunda kalmıştı. Tabiî şeylerin, ister âletler veya madde olsun, bu işleri yapmakta faydalı olup olmadıklarını da inceledi. [...] Bundan dolayı Aristoteles *Metafizik* adını verdiği kitapta varlıkları, tabii incelemeden farklı tarzda araştırma ve incelemeye koyulmuştur.

XXX

Geçenlerden anlaşılmıştır ki, insanın vücudunun sağlığı ve duyuların sağlığı için faydalı olamayacak düşünülürleri araştırmak ve incelemek zorunludur, nefsin arzuladığı görülen şeylerin nedenlerini anlamak, zorunlu bilgi demek olan o bilgiden daha çok insanidir.

O, zorunlu bilginin bu anlayış için olduğu açıktır, kullanılageldiği eskiden beri mükemmel olduğunu sandığımız o bilgi üstün değildir; insanın özleşmesi veya olgunluğuna ulaşması için zorunlu olmaktan başka bir şey değildir. Ve sadece öyle yapmayı sevdiğinden ve yukarıda adı geçen işler hakkında gerçeği açıklamak için yaptığı teftişten ötürü başlangıçta onun (Aristoteles) araştırdığı insanın kendisi için yaratıldığı aklı elde etmek için, ilmin zaruri bir ilim olduğu anlaşılmıştır. Sonra gelen ilim, iki gaye için araştırılmıştır: Biri insanın, kendisi uğrunda yaratıldığı insani aklı olgunlaştırmak, ikincisi, eksik tabi bilgimizi tamamlamaktır, zira biz metafizik bilgiye sahip değiliz.

TABİAT İLMİNİN KÖKLERİ HAKKINDA YÜKSEK MAKALELER

[Fârâbî'nin akıl, ruh ve nefis konusundaki görüşlerinin yer aldığı *Makalât el-Refî'a fî Usûl-i İlm el-Tabîî* (Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler) başlıklı kitabından alınmıştır. Kitap Necati Lugal ve Aydın Sayılı tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Belleten, Cilt XV, Sayı: 57, Türk Tarih Kurumu Ankara 1951.]

[Birinci Bâb]

BİRİNCİ MAKALE (AKIL HAKKINDA)

Aşağıdaki hususlar malûmun olsun ve fena sıfatlardan münezzeh olan yüce Tanrı sana doğru yolu göstersin.

Akıl, ruh ve nefis, fena sıfatlardan münezzeh olan yüce Tanrı'nın insanın içine yerleştirmiş olduğu latif ve ruhani üç ruhtur. Bunlar, aziz ve yüce Tanrı'nın iradesi, kudreti ve kuvveti ile insanı idare eder.

Bunlardan birincisi olan akıl, şerefli bir nurdur. Ruhtan ve nefisten daha latiftir. Yüce Tanrı'nın izniyle ileride beyan edileceği üzere, aklın menşei her şeyden kadim olan ve Tanrı'nın, kendi ekrem özünün nurundan, her şeyden önce yaratmış olduğu Kâmil Akıl'dır. Aklın fiilinin ve ruhaniyetinin sudur yeri ve ruhaniyeti, bütün ruhların aslı ve Emir Aleminden sudur eden vahiylerin kökü olan Ruhu'l-Emir'den, yani, bütün noksanlardan münezzeh olan yüce Tanrı'nın Emr'indendir. Tanrı'nın ilmi, kudreti ve iradesinin masdarı ve Peygambere –Tanrı'nın salât ve

selâmı onun üzerine olsun– ilham olarak gelen ve Peygamberin ilham mahiyetinde konuşmasını sağlayan her şey bu Ruh'ul-Emir'dendir. Ruhu'l-Emir'den varid olan bu ilhamlar, Peygamber hakkında vahiy, başkaları hakkında sadece ilham olur.

Nitekim yüce Tanrı, "Aynı suretle, Emir Âlemimizden sana da bir ruh vahyettik", buyurmuştur. İşte bundan dolayı sünnete Kitâb hükmü verilir. Çünkü sünnet, yüce Tanrı'nın aşağıdaki sözünden anlaşıldığı üzere, meşru bir vahiydir: "O kendi hava ve hevesine göre bir şey söylemez. Onun söyledikleri, kendisine ilham olunan vahiyden başka bir şey değildir."

İşte akıl da, ilham mahiyetinde bir nur ve nurani bir ruhtur. Akıl, Tanrı'nın ilim, marifet, kudret ve iradesine, aziz ve yüce Tanrı'dan olan bu Ruhu'l-Emir yardımı ile mazhar olur. Tanrı bu aklı, kalpte sakin olan ve bedeni harekete getiren hayvanı ruha sokar. Akıl, bu nurlarla ve ilim ve irade vasıtasıyla ilk başta kalpte vaki olan bir hareket yardımıyla, hayvanı ruha, bu nurları ve ilim ile iradeyi akıtır. Kalp de iki kulağı ile bunları dinleyip ihtiva eder ve bunun neticesi olarak, kalp, bu nurlarla ve ilim ve irade ile harekete gelir ve canlanır.

Ruhu'l-Emir, her şeyi bilen Tanrı'dan olan ilham nurlarını, kalbe, Tanrı ilim ve iradesini kabul etme kabiliyetinden Tanrı'nın kalpte yarattığı kabiliyet sırrı yardımı ile döker; kalp de bu nurlarla parlar ve hareketsizlik ve sükûn karanlığından çıkarak ışıldayan nurları, Tanrı'nın arif için bir ayna olarak yarattığı İlhamı Aklın nuru vasıtasıyla ışıklarını vücudun her tarafına saçar. Böylece kalp bu nurlarla damgalanır ve kalbin nuru, Tanrı'nın, iradesini özü yerine ikame ederek "Yerlerin ve göklerin beni alamadı, fakat mümin kulumun kalbi beni aldı" buyurduğunda, kendi nefsini tavsif ettiği sıfatlarla parlar. Gerçekten, bu sözlerle, "mümin kulumun kalbi benim ilmimi, kudretimi ve irademi aldı; benim bu sıfatlarım kalpte mevcuttur" manası kastedilmektedir. Yüce Tanrı, "Allah kimin göğsünü İslâm'ı kabul için açtı ise, o, Allah'ımdan olan bir nurla nurlanmıştır" sözü ile de yine bu hakikate işaret etmiştir.

Peygamber –Tanrı'nın salat ve selamı onun üzerine olsun– şöyle buyurmuştur: "Nur kalbe girince kalp inşirah eder ve açılır." İnsana ilim, kudret ve irade ilham eden akıl nuru, müminin

kalbine Allah'ın, tevdi ettiği ilâhi nurdur. Yüce Tanrı, aşağıdaki ifadesiyle de yine bu hakikate dikkatimizi çekiyor:

"Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, içinde kandil bulunan bir kandilliğin nuru gibidir" –burada kandilin nuru, müminin yani Muhammed'in– Tanrı'nın salât ve selâmı onun üzerine olsun– kalbindeki nur, kandilin içinde bulunduğu yer onun göğsü, kandil de akıl nurudur. "Kandil, bir kandil camı içindedir" –yani, müminin kalbinde– "Sanki o, en nurlu yıldızlardan, yani en parlak gezegenlerden biridir" –yani burada Tanrı, akıl, ilim ve marifet nuru parladığı ve bunun üzerine kalp ışıldayıp bu nurla sıfatlandığı zaman, kalbi parlak bir yıldıza benzetmiştir. –Allah'ın buyurduğu gibi, "Bu kandil mübarek bir ağaç olan ve ne şarki ve ne de garbi olmayan bir zeytin ağacının yağı ile yakılır" –buradaki ağaç, bütün noksanlardan münezzeh olan yüce Tanrı'nın, mümin kulunun kalbine diktiği ilim ve marifet ağacıdır; Allah'ın, gereğince, hükmünü icra etmesiyle adil olup zulüm yapmamasını intaç eden hikmeti, sağa, sola, Doğu'ya ve Batı'ya meyletmeyen bu ağaçta mevcuttur. –"Bu kandilin içindeki zeytinyağı, kendisine ateş dokunmasa bile, nerede ise ışık verir" –burada zeytinyağından maksat, akıl nurunun aziz ve yüce Tanrı'dan olan Ruhu'l-Emir'den istimdat ettiği ilim ve marifet nurudur ve bu nurun maddesi, kandile dökülen ve kandilin ışık vermesini mümkün kılan zeytinyağı gibidir. İşte bu cihetten, nur, yine benzeri olan nur üzerine düşüyor; nitekim yüce Tanrı da şöyle buyuruyor: "Nur üzerine nur! Tanrı, nuruna dilediğini hidayet ettirir ve insanlar için böyle meseller getirir. Tanrı her şeyi bilir."

Aklın sıfatları işte bunlardır. Tanrı'nın yüce hikmetiyle, aklın nurları her tarafı kaplar ve bu keyfiyet, aşağıdaki kudsi hadisin bir delilini teşkil eder: "Yüce Tanrı aklı yaratınca ona, 'bana doğru yönel' dedi. Akıl da Tanrı'ya doğru yöneldi. Sonra Tanrı, 'dön' dedi, akıl da döndü; bunun üzerine Tanrı, 'İzzetim ve celalim üzerine yemin olsun ki seni yarattıklarım içinde benim için en sevgili olanına vereceğim' dedi."

İşte bu akıl Peygamberin –Tanrı'nın salat ve selamı onun üzerine olsun– aklıdır. Çünkü onun Tanrı'ya dönmesi, aziz ve yüce Tanrı'dan ilim ve marifet istimdat etmesi, geri dönmesi

de, Tanrı'nın ona tevdi ettiği ilim ve marifetle halka yardım etmesidir.

Aklın dimağda yahut da vücudun kalpten gayri bir yerinde sakin olduğunu zannedenler varsa da, yukarıda verilen tafsilat, aklın sakin olduğu mahallin hakikatte kalp olduğunu söyleyenlerin sözlerinin doğruluğunu gösteren bir delili ihtiva ediyor.

Yüce Tanrı'nın irade ettiği ilhamla, tıpkı bir insanın, meskeni olan evinden çıkması ve sonra tekrar evine dönmesi gibi, ilkin kalpten çıkan sonra da kalbe geri dönen akıl nurları, işte bu nurlardır.

Allah, Âlem-i Gayb'ının sırlarını herkesten daha iyi bilir ve bu hususlarda herkesten daha selahiyetle hüküm verebilir.

İKİNCİ MAKALE (RUH HAKKINDA)

Ruha gelince, o, nefisten daha latif olan ve hayvanı bir mahiyet taşıyan bir ruhtur. Hayat ve hareket onun tabiatı iktizasıdır. Onun menşei ve fiilinin masdarı İlhamî Akıl, meskeni de kalptir. Çünkü ruh, mutedil olan "Vasat" tabiatındandır. Allah, aklı ruha ilham için, evvela ruhu bedenin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı ve yukarıda zikrettiğimiz veçhile, ruhun üzerine yüce Tanrı'nın sıfatlarından olan ilim, marifet, kudret ve irade nurlarını yağdırdı.

İşte bu surede, bu irade, kalbe ruhtan, ruha akıldan, akla Ruhu'l-Emirden, Ruhu'l-Emr'e aziz ve yüce olan Tanrı'dan nurlarla gelir. Ruhun ruhaniyetinin masdarı, Ruhu'l-Emir'in mehbiti, yani inecek yeridir. *Kur'an*'la veya *Kur'an*'dan ayrı olarak zahiri vahiy yolu ile hadis olarak Peygambere –Tanrı'nın salat ve selamı onun üzerine olsun– gelen vahiylerin hepsi de Ruhu'l-Emir'dendir. Nitekim yüce Tanrı şöyle buyurmuştur: "Sen inzar edicilerden olasın diye, Ruhu'l-Emir, *Kur'an*'la birlikte senin kalbine indi." İşte bu suretle kalbe gelen Tanrı iradesi Peygamber için vahiy, başkaları için de, vasıtalı bir şekilde olmak üzere, ilham olur.

Kalp hayvanı hayatın meskeni, ilahi nurlarının kökü, ilhami hareketlerin menşei ve rabbani iradenin geldiği yer olduğun-

dan, ruh da yüce Tanrı'nın kalbe gelen iradesinin hulul mahalli olduğu için, yüce Tanrı ruhu garizi hararetle kuvvetlendirdi ve vücudun hararet yardımıyla hazırlanması ve ruh garizî hararetle birlikte bütün vücuda yayıldığı zaman bedenin onu kabul etmesi için, ruhu garizî hararetle birlikte kalbe yerleştirdi. Ruh, aklın kendisine ilham etmiş olduğu ilim ve irade ile yüklü olarak kalbe ve kalbin birbirine girift olup soğuk ve rutubetli olan dimağa çıkan iki damarına gelir. Bunun üzerine dimağ ısınır ve ruhu kabule hazır bir duruma girer. Ruh da, nefsi kabul için hazırlanır ve ona hayat hareketini ve Tanrı'nın ilim ve iradesinden kendisinde mevcut olduğu kadarını verir. Ruhun yalnız başına yapağı bundan ibarettir. Ayrıca, nefisle birlikte yaptığı işler de mevcuttur.

ÜÇÜNCÜ MAKALE (NEFİS HAKKINDA)

Nefis latif ve hararetlidir. Nefsin harareti müfrittir. Çünkü önce söylendiği üzere, yüce Tanrı onu Kâmil Akıl'dan ilk ayrılan "Alâ Kısım"dan halk etmiştir. Tanrı, bundan sonra, dimağın tabiatı nefsin tesiriyle tadile uğrasın diye nefsi vücuttaki en soğuk ve en rutubetli uzuv olan dimağa yerleştirdi. Dimağ baştadır ve beş duyu uzvunun evidir. Tanrı, dimağı duyuların ve nefsani hareketlerin kaynağı ve insana gelen İlhamî İrade'nin masdarı olarak yaratmıştır. Nefsin ruhaniyetinin masdarı ise, Tanrı'nın batın vahyinin ruhu olan tahir Ruhu'l-Kudüs'tür. *Kur'an*'ı Kerim'le Peygamberin –Tanrı'nın salat ve selamı onun üzerine olsun– kalbinin içine vahiy olarak gelen ilhamlar da hep Ruhu'l-Kudüs'tendir. Bundan dolayı o, vahiylerini Cebrail aleyhisselam'dan işitmezden önce duyardı.

Nitekim yüce Tanrı şöyle buyurmuştur: "İman edenleri şüphe ve tereddütten kurtarması için ve Müslümanlara hidayet ve tebşir olarak, Ruhu'l-Kudüs'ün *Kur'an*'ı Tanrı'ndan sıdk ile indirdiğini söyle." Bundan dolayı Peygamber –Tanrı'nın salat ve selâmı onun üzerine olsun-Cebrail'den işitmezden önce, *Kur'an*'ı okurdu. Yüce Tanrı Peygamberi böyle yapmaktan menetti ve ona, ilan olunmak üzere aynı şeyleri Cebrail aleyhisselâm vasıta-

sıyla kalbinin zahir kulağı ile işitmedikçe, kalbinin batın kulağında Ruhu'l-Kudüs'ün vahyi ile hâsıl olan ilhamları söylemekte ve haber vermekte acele etmemesini emretti; gerçekten, bu şekil, peygamberlik vazifesinin yapılması ve Tanrı'nın ona peygamber olmak itibariyle vahy ettiği şeyin vahiy olduğunun ispatı bakımından daha sağlam ve kuvvetli olur. Nitekim yüce Tanrı şöyle buyurmuştur: "Vahyi sana iblağ edilmezden önce *Kur'an* okumakta acele etme ve 'Yarabbi, ilmimi arttır de.'

Nefsin filinin masdarı, aziz ve yüce Tanrı'dan olan Ruhu'l-Emir'dendir. Nefis, hayat ruhu vasıtasıyla, yüce Tanrı'nın peygamberlere tevdi ettiği şeylerin hepsi ile duyular üzerinde tasarruf eder ve yüce Tanrı'nın onda yarattığı nefsani irade ile harekete gelir. Nefsin bu iradesi, aziz ve yüce Tanrı'nın iradesinden sudur eder ve Tanrı, hayır, şer, tâat ve ma'siyetten hangisi ile nefsin iradesinin tecellisini takdir etmişse, nefsin iradesi de o suretle tecelli eder. Böylece, yüce Tanrı'nın ezeli ilminde kadim olarak mevcut olan her ne ise, hükmü ve meşieti ile nevi meram etmişse, nefis de ona göre hareket eder ve Tanrı'nın ezeli hükmü Gayb âleminden Şahadet âlemine çıkar.

"Nefse ve onu tesviye eden Tanrı'ya yemin olsun ki Tanrı nefse fücurunu ve takvasını ilham etti" ayetinin delalet ettiği veçhile, hakikatle, nefse ilhamını veren, yüce Tanrı'dır. Nefis, yüce Tanrı'nın meşieti ve tedbiri ile hareket eden diğer mahluklar gibi, yüce Tanrı'nın kudret elinde müsahhar ve makhûrdur. Tanrı'ya gelince, her şeyde, ilim, kudret, irade ve kuvvet onundur; o bütün varlığın sahibidir ve her şeye kadirdir. Nefsin fiilinde de asıl odur.

Yüce Tanrı nefsi, ruh ile beden arasında vasıta olan bir kan olarak yarattı. Nefsin "esfel" kısmı, bütün duyuların merkezi olan dimağa, "ulvi" kısmı da ruha merbuttur. İşte bu cihetle, ekseriyetin fikrine nazaran, sakin olan bedenle irtibatı dolayısıyla, nefis bazı hallerde sakin olur, bazen de müteharrik olur. Bu ikinci durum da, nefsin, ilkin, bedeni harekete getiren hayat ruhuna ulaşmak istemesi ile başlar ve bu suretle hareketlilik meydana gelir.

Ruh ise, insanın ömrü boyunca nefis baki kaldıkça, hayat sırrı ile hareket halinde bulunmaktan geri kalmaz. Bundan dolayı

ruh, nefsani hissin, yani beş duyunun aksine olarak, uyku esnasında, bedenden ayrılmaz, yani faaliyetten kalmaz. Çünkü nefis, uyku esnasında vücuttaki buharları cezb edip kalbe toplar. Sonra da onları kalbin içindeki "cevf"ten alıp dimağa götürür. İleride, insan vücudunun terkibinden bahsedilirken zikredileceği üzere, asıl ve menşeleri kalbe hizmet eden dört mürekkep tabiat olması dolayısıyla bu buharların tabiatları mutedil olduğundan, nefse bunlar vekâlet ederler. Bunun üzerine nefsin müfârakati sebebiyle duyular fiillerini yerine getirmekten kalırlar. İşte bu, uyanıklık esnasındaki bedeni ve nefsani hareketlerin meydana getirdiği yorgunluğu alarak dinlenmesini temin maksadıyla yüce Tanrı'nın insan için yarattığı tabii uykudur.

Nefis kalpteki "cevf"e girince, üç ruh, yani akıl, ruh ve nefis, kalpte birleşir ve bu suretle kalpteki ruhaniyet artar. Bundan dolayı, uykuda olan kimse, uykusunda bir takım şeyler görür ve ruhaniyetinin çok olması ve kalpte toplanmış bulunması dolayısıyla, görülen bu rüyalar, vahiylerde olduğu gibi, hakikate tekabül eder; görülen rüya, vahiy de olabilir. Nitekim Peygamber –Tanrı'nın salat ve selamı onun üzerine olsun– "Sadık rüya, peygamberliğin kırk iki cüzünden biridir" buyurmuştur.

Uyku halinde nefsin kalbe cezb edilişinin delilleri, önce zikrettiğimiz gibi, ruhaniyetin çok oluşu ve bundan başka, hararetin fazlalığıdır. Çünkü nefsin "cevf"e girmesi hararet artması ile müterafık olarak vuku bulur ki, bu hararet, yemeklerin uyku esnasında hazmedilmesini sağlar ve bunun neticesi olarak, uykuda olan kimse uyandığı zaman kendisinde bir mide ferahlığı hisseder. Yine, yukarıdaki delillere ilave olmak üzere, hareketin sükûna inkılâbı ve garizi hararetin "cevf"te toplanması ile vücudun dış kısmının soğukluğu artar ve uyku arzusu da bu suretle hâsıl olur.

Şimdiye kadar zikrettiğimiz nefis fiillerinin hepsinde, nefsin ruhtan başka ve ayrı bir şey olduğunu söyleyenlerin iddiaları lehine ve nefs ile ruhun aynı şey olduğunu ileri sürenlerin ve ruhların hepsinin (yani akıl, ruh ve nefis) bir olduğu düşüncesinde birleşenlerin fikirlerinin aleyhine olmak üzere bir delil mevcuttur. Bu fikir, yani muhtelif üç ruhun bir ve aynı olduğu kanaati, ancak bunların sırf letafette birleşmeleri bakımından sahihtir.

İşin doğrusu bizim söylediğimiz gibidir. Çünkü bunlar her cisimde ayrı olarak bulunurlar, yani ruhlar taaddüt eder (her şahısta ayrı ve müstakil olarak bulunur). Bundan başka, bizim sırasıyla, akıl, ruh ve nefis olarak yaptığımız tefrike tekabül etmek üzere, ruhlar letafet bakımından da birbirlerinden farklıdır.

Bu üç ruhtan her birinin ayrı bir vazifesi vardır. Uyuyan insanın durumunda olduğu gibi bu ruhların hepsi birleşince, hararet çoğalır ve ruhaniyet, bu üç ruhtan duyuların kökünü teşkil eden nefis ile mütenasip olmak üzere, kuvvet bulur ve bunun üzerine, bunların fiilleri de kuvvet kazanır. Nefis cehlinin koyuluğundan akıl ilminin letafetine doğru ilerleme gösteren bir kimsenin arz ettiği durum da böyledir. Bunun delili. Peygamberin –Tanrı'nın salat ve selamı onun üzerine olsun– vaziyetidir. Gerçekten, ruhaniyetinin toplu ve latif olduğu bir zamanda nefsi onu Kâmil Akla yönelmek için tahrik edince, o, şeytanını kendisinden uzaklaştırdı ve uyku halinde iken onun hisleri, ruhaniyetinin çok olmasından dolayı, tıpkı uyanıklık halinde olduğu gibi faaliyet gösterdi. Bundan dolayı Peygamber –Tanrı'nın salat ve selamı onun üzerine olsun– "Gözlerim uyur fakat kalbim uyumaz" buyurmuştur.

Ruhların çok ve müteaddit olduğuna en kuvvetli delil, yüce Tanrı'nın *Kur'an*'daki şu sözüdür: "Allah nefisleri ölümleri sırasında, ölmeyenleri de uykuları esnasında infisale uğratır. Bunlardan üzerlerine ölüm kaza olunanları alıkor, üzerlerine ölüm kaza olunmayanları da muayyen ecellerine kadar bırakır." Peygamber de –Allah'ın salat ve selamı onun üzerine olsun– şöyle buyurmuştur: "Ruhlar ordular halinde askerler gibidir. Bunlardan birbirlerini tanıyanlar birbirleriyle uyuşup anlaşırlar; birbirlerinden hoşlanmayanlar da ihtilaf halinde bulunurlar."

Şimdi nefsin fiilinin aslı meselesine dönelim. Ruh ile beden arasında irtibat sağlayan bir vasıta olması dolayısıyla, nefis bedenle yakından münasebetlidir. Bu sebeple, onun bütün vücut üzerindeki tesiri ve bedeni istilası noksansız bir şekilde olur. Yüce Tanrı nefse bir şey ilham etmek istediği zaman, bunu ilkin Ruhu'l-Emir vasıtasıyla akla ilham eder. Akıl da ruh vasıtasıyla bu ilhamı nefse intikal ettirir. Yüce Tanrı'nın iradesi bu ilhamlar zinciri vasıtasıyla nefse intikal edince nefis iradesini kullanır ve

bu irade ve ilham, nefsin evi ve beş duyunun mebdei olan dimağdan sadır olarak bütün vücudu istila eder. Bu suretle nefis, kendisine hayır ile serden ne ilham edilmiş ve ibadet ile isyandan ne takdir olunmuşsa onu kazanır. Çünkü nefsin bütün amelleri, aslında mahluktur. Nitekim yüce Tanrı, "Allah sizi de, yaptıklarınızı da yarattı" buyurmuştur.

Demek nefsin amelleri yüce Tanrı'nın yarattığı şeylerdir ve onun ezeli ilminde kadimdir. Nefis fiilinin hadis olması, Tanrı iradesinden sonra, nefsin kendi iradesiyle olur. Bu amel Tanrı hikmetinin, mülkünün sevk ve idaresinin ve ilmi ile kudretinin divanında ezelden kayıt ve tescil olunmuştur.

Nefsin maddesi ruhtan, ruhun maddesi akıldan, aklın maddesi Ruhu'l-Emir'den, Ruhu'l-Emir'in maddesi de aziz ve celil olan Tanrı'dandır. Bütün bunlar kâin olan hali ile bedene inzimam eder. Çünkü beden nefse, nefis ruha, yani hayvanı ruha, ruh da ruhun ilhamının ruhu olan akla, akıl ise, Tanrı'nın ruhundan olan Ruhu'l-Emr'e muttasıldır. Tanrı, kendi ilim, kudret ve iradesinden kendi varlığında ne varsa, onları bedende tecelli ettirmiştir.

Kâinattaki bütün mevcutlar, Tanrı'nın, kendi varlığına, marifetine ilmine, kudretine ve iradesine delil göstermek için meydana getirmiş olduğu Tanrı hikmetleri ve sanatıdır. Yani, yüce Tanrı, iradesini özü makamına ikame etmiş ve yarattığı mevcutların hepsinde bütün güzel sıfatlarıyla tecelli etmiştir. Tanrı kendi marifetine, yani bilinmesine, yalnız kendisi delil olmuştur. Nitekim yüce Tanrı şöyle buyurmuştur: "Ben bilinmeyen bir hazine idim. Mahlukları halk ettim ve onlara kendimi tanıttım. Böylece onlar beni benimle bildiler."

Tanrı, iradesiyle Ruhu'l-Emr'i, Ruhu'l-Emir aklı, akıl hayat ruhunu, hayat ruhu nefsi, nefis de bedeni harekete getirir. Nefis bütün nefsânî fiilleriyle ve Gayb ve Şahadet âleminin iradesinden sadır olan iradesiyle bedene tasarruf eder, onu hükmü altında bulundurur. Bu saydığımız ruhlardan her biri, hem akil hem makul, yani hem cami ve hem de mecmu olan birer akıldır. Yani bu ruhlardan her biri kendi dununda olanlara kendisinden sadır olan şeyleri kendi nefsinde toplamak bakımından cami, fevkinde bulunanlardan gelen şeyleri kendinde topladığı için de mecmudur.

Nefis bedenin aklı olduğu gibi, ruh da nefsin, akıl ruhun, Ruhu'l-Emir de aklın aklıdır. Celal sahibi yüce Tanrı, akil bir akıldır. Yani akil ve makul olan bütün akılları camidir ve bütün bu akılların sudur mahallidir. Hepsinin ahvali ona tabidir ve rücu mahalleri ona, yani Tanrı'yadır. Tanrı hakikatte onların hepsinin faili ve sâniidir.

Bütün bu akıllar yüce Tanrı'nın kudret eli ile basılmış bir damga veya yazılmış bir yazıdır. Gerçekten, "tabiat" kelimesi "tabı" kelimesinden müştaktır. "Tabı" da, üzeri yazılı bir mührün kâğıt üzerindeki balmumunda bıraktığı iz demektir. "Tabiat" kelimesinin "basılma" ile ilgili bir kelime olmasında yüce Tanrı'nın "Kün feyekûn" sözüne bir işaret mevcuttur. Manevi ve ruhani olan bu şekil (suret) bu surede, birbirlerine nispetle tabi ve yaratılmış olan bir varlık silsilesini takiben "Âlâ" varlıktan "Esfel" varlığa intikal eder. Bütün bu tabi ve yaratılmışlar iki taraflı olarak birbirlerine bağlıdır. Mühür basılıp da balmumuna temas edince matlup olan nakısın izi nasıl meydana gelirse, husule gelen bu şekil de, bütün tabi ve yaratılmışların heyeti mecmuasının bir muhassalası, bir neticesidir.

Tabinin yaratılmıştan ayırt edilmesi ve temyizi, bu husus için lüzumlu bilgi ile ve bunları birbirlerinden ayıran özelliklerin müşahedesi ile mümkün olur. Varlıkların bazısından diğerlerine bir takım şeylerin böylece intikalinden anlaşılan mana budur. Yüce Tanrı'nın varlığından mahlukların varlığına ilim, marifet ve iradenin intikali ise, gözle görülen bir cismin ufak bir aynada yansıması gibidir. Mesela böyle bir aynayı bir dağa karşı tutsan, dağ bütün cüzüleri ile bu aynanın içinde tecessüm eder. Dağın bütün sıfatları, ayna ile ittisali veya infisâli olmaksızın aynada hasıl olur. Dağ, sırf gözümüzün bu hususta sahiciliği ile aynaya muttasıldır; fail ile mef'ulün his ile karşılıklı olarak birbirlerine bağlı olmaları gibi. Dağ aynadan tamamen ayrı ve munfasıldır. Çünkü bunların özleri birbirlerinden başka başkadır. Dağın aynaya ittisali, aynanın tabiatında dağın yansıması olan sıfatının görünmesinden ve arada akıl yardımıyla bir münasebet kurulmasından ibarettir.

Bu misaldeki ayna, aziz ve yüce Tanrı'yı bilen arifin kalbi gibidir. Çünkü onda aziz ve yüce Tanrı'nın ilmi, marifeti, iradesi,

tıpkı aynadaki hayal gibi hasıl ve tabı olur. Aziz ve yüce Tanrı bu sıfatlarla kalpte tecelli eder, bunları kalbe nakşeder, ve kendi varlığından arif insanın varlığına bu sıfatları nüfuz ettirerek yerleştirir; insan bu sıfatlara ademden varlığa geçerken sahip olur.

Yüce Tanrı eşyanın zuhurunu ve Gayb âleminden Şahadet âlemine intikalini irade ettiği zaman, nefse hayırlarını ve şerlerini de ilham etmiş ve nefsin iradesi, yüce Tanrı'nın iradesiyle ve ona verdiği matbu tabiatla harekete gelmiştir. Gayb âleminde kâin olan bu hayır ve şer, nefsin fiil ve hareketiyle zahir olur.

Tabiat ilmi hakkında, burada, şimdiye kadar söylediklerimizle iktifa edeceğiz. Verdiğimiz bu malûmatı, bu kitabımızda zikretmek istediğimiz meseleler için esas olarak vermiş bulunuyoruz.

EL-MEDİNETÜ'L-FADILA

[Fârâbî'nin ünlü siyaset ve devlet felsefesini içeren *Mebâdi Arâ Ehl el-Medine el-Fadıla* (Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri) adlı çalışmasından alınmıştır. Kitabı Türkçeye Nafiz Danışman çevirmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1989.]

Bütün Mevcutların Ondan Nasıl Hâsıl Oldukları Hakkında

İlk mevcut ondan var olunandır. İlk mevcudun kendine mahsus varlığından diğer mevcutların ister istemez hâsıl olmaları lazım gelir. Bu mevcutların kısmen duygu ile müşahede edilen, kısmen burhanla bilinen varlığı, insanın irade ve ihtiyarı ile hâsıl olmuş değildir; ilk mevcuttan başkasının hâsıl olması, varlığının başka varlığa taşması ve başkasının onun varlığından taşmış olması kabilindendir. Böylece onun varlığı, kendisinin hiçbir suretle ne sebebi ne gayesi olabilir.

Nitekim çocuğun vücudu, ana ve babanın var olmasına sebep ve gaye teşkil edemez. Bu, ancak şu demektir ki ondan hâsıl olan varlık, ona kemal getirir; nasıl ki bizim işlediğimiz işlerin çoğu bize aynı şeyi sağlar; mesela bir başkasına mal verdiğimiz zaman, elde ettiğimiz şeref, haz veya diğer iyilikler, bize kemal getirirler. Onda kendinden başkası da bulunmaz ki, varlığından maksat, başka şeyleri hâsıl etmek olsun ve varlığına bir dış sebep bulunmakla ilk olmaktan çıkmış olsun. O aynı zamanda başkasına vücut vermekle, kendinde olmayan ve kendi kemali dışında kalan bir kemali vermez; nasıl ki malını veya başka şeyini bağışlayan bir kimse haz, şeref, riyaset veya başka hayırlar kazanarak

kemale kavuşmayı istihdaf eder. Bu gibi şeylerin onda bulunmaları imkânsızdır. Zira ilk mevcut o zaman ilklikten çıkar ve öncelikten düşüp kendinden başkasının önceliğini kabul etmiş olur ve kendi varlığına başkasını sebep kılmış olur.

Hakikat halde onun varlığı kendi zatı içindir. Cevheri, varlığını takip edip arkasından gelmekle, ondan başkası hâsıl olur. Böylece varlığı başkasının varlığına taşar.

Onun cevheri ve zatını cevherlendiren vücudu, başkasının varlığını husule getiren vücudun aynıdır. Dolayısıyla o, bizim gibi –mesela bir özelliğimiz olan nutukla yazdığımız yazı kabilinden– iki ayrı hususiyet arz etmez ki, biri ile zatı belirsin, öbürü ile başkasını hâsıl etsin. O hakikat halde, bir tek zat ve bir tek cevherdir ki, onunla hem cevherlenir, hem başkasını hâsıl eder. Onun varlığından, aynı zamanda başka bir varlığın –kendi zatında bulunmayan– başka bir şeye taşmasına da ihtiyacı yoktur. Üstelik ne kendisinde bulunan bir araza, ne kendisine yeni bir hal kazandıracak bir harekete, ne kendi dışında bulunan bir alete dahi ihtiyacı yoktur. Mesela buhar elde etmek için hararet verecek ateş ve buhar olacak su gibi vasıtaya ihtiyacı yoktur. Veyahut Güneş'in suyu ısıtması için, suyun harekete geçmesi ve bu hareketle yeni bir hal kazanması ve bu hal ile suyun ısınması kabilinden bir vasıtaya ihtiyacı yoktur. Yahut da marangozun tahtayı ayırmak, biçmek ve yarmak için keser ve bıçkı gibi aletlere ihtiyacı yoktur.

Başkasının varlığına sebep olan vücudu, onu cevherlendiren vücudundan mükemmel olmadığı gibi, onu cevherlendiren vücudu da başkasının varlığına sebep olan vücudundan mükemmel değildir. Bilakis bunların her ikisi aynı zattır. Bununla beraber ondan, başka varlığın taşmasına mâni olacak, içinde veya dışında, hiçbir engel yoktur.

Mevcutların Mertebeleri Hakkında

Mevcutlar çoktur. Çokluklar ile beraber birbirlerinden üstündürler. Her varlık, tam olsun eksik olsun, onun cevherinden taşmıştır. Cevheri öyle bir cevherdir ki bütün mevcutlar mertebelerine göre ondan taşınca, her biri varlıktaki sırasına göre ondan payını alarak hâsıl olur. Evvela bunların en mükemmeli hâ-

sıl olur. Peşinden daha eksiği hâsıl olur. Bu minval üzere eksikten daha eksiğe gidilerek, sonunda öyle bir mevcuda varılır ki, ondan aşağısına gidildiği takdirde tam bir hiçliğe varılmış olur. Böylece mevcutlar vücuttan kalkmış olur.

Bütün mevcutlar, ancak kendi vücuduna mahsus cevherden taştıkları için, o cömerttir. Bu cömertlik onun cevherindedir. Yine bütün mevcutlar, sıralarına göre onun cevherinden paylarını alarak hâsıl olurlar. Dolayısıyla o, adildir. Adaleti de cevherinde olup cevherinin dışında değildir. Bu cevher öyle bir cevherdir ki, mevcutlar ondan kendi mertebelerine göre hâsıl olunca, birbirleri ile öyle bir nizam üzere bağdaşırlar ki bir sürü şey, ek şey halinde toptan hâsıl olur.

Mevcutları birbirlerine yaklaştırıp bağlayan bu bağlar, bazı şeylerin kendi cevherleri içinde iseler de, bunlar bazı şeylerin cevherlerine tabi hususiyetlerden olup, insanları birbirlerine bağlayan sevgi gibidirler. Sevgi, insanların ahvalinden olup insanların vücudu, onunla kaim değildir. Gerçi sevgi de Allah'tan gelmiştir. Çünkü onun cevheri, öyle bir cevherdir ki, ondan hâsıl olan mevcutların kaynaşma ve bağdaşmalarını icap ettirir.

Pek Ulu Olan İlk Mevcudu Adlandıran İsimler Hakkında

Onu adlandıran isimler, aramızdaki en üstün varlıkların mükemmeliyetlerine delalet eden isimlerdir. Fakat bu isimler, bizim kullandığımız mana ve zeminde kullanılmayıp ilk mevcudun cevherine mahsus kemale delalet etmeleri lazımdır. Sonra bu isimlerin delalet ettikleri mükemmeliyetler çoksa da, bunların ilk mevcuttaki çeşitli mükemmeliyetlere delalet ettiklerini; onun bölümlerinden olduklarını ve ilk mevcudun bu mükemmeliyetlerden her biriyle cevherlendiğini zannetmeyelim. Bu çeşitli isimlerin, bir tek cevhere ve bölünmez bir tek varlığa delalet etmeleri lazımdır.

Gözümüz önündeki eşyanın kemal ve faziletine delalet eden isimlerin bir kısmı, bir şeyin başkasına göre değil de, bizzat kendi özelliğine delalet ederler: *tek ve diri* gibi. Bir kısmı ise, bir şeyin özelliğine, ancak başka bir şeye nispetle delalet ederler: *adil ve cömert* gibi.

Bu isimler aramızda ifade ettikleri fazilet ve kemale delalet ederler. Onun dışında kalan bir şeye nispetleri, kemalinin bir cüz'üne delalet eder: Öyle ki bu isim veya bu fazilet ve kemal, onun izafi bir surette kıvamını teşkil ederler. Bu gibi isimler, nakil tarikiyle, ilk mevcuda ıtlak edilince, başkaya nispetle bunlar, ilk mevcuttan taşan mevcutlara delalet ederler. Dolayısıyla bu nispeti, ne kendisinin bir cüz'ü telakki etmeliyiz; ne de o ismin ifade ettiği kemali, o nispet vasıtasıyla, onun kıvamı telakki etmeliyiz. Fakat o isim ile o nispetin zarureten tabi olduğu cevher ve kemali kastetmeliyiz ki o nispet, o cevherle kaim olsun ve o ismin delalet etmesi matlup olan cevheri ifade etsin.

Sevanî [İkinci Mevcudlar] ve Çokluğun Oluşu Hakkında

İlk mevcuttan, ikincisinin vücudu taşar. Bu ikincisi dahi asla cisimlenmemiş ve maddesiz bir cevher olup kendi zatını ve ilk varlığı akleder. Kendi cevherinden aklettiği şey, zatından başka bir şey değildir. İlk mevcudu akletmesi dolayısıyla, ondan bir üçüncünün gelmesi gerektir. Kendine mahsus zatiyle cevherlenmiş olduğundan ondan birinci semanın gelmesi gerektir. Üçüncüsü dahi maddesiz olup cevheri itibariyle akıldır. Kendini ve ilki akleder. Kendi hususi zatiyle cevherlenmiş olduğundan, ondan sabit yıldızlar küresinin gelmesi lazımdır. İlk mevcudu akletmesi dolayısıyla, ondan bir dördüncünün gelmesi gerekir. Bu da maddesizdir; hem kendini hem ilk mevcudu akleder. Kendi hususi zatiyle cevherlenmiş olmakla ondan Zühal küresinin gelmesi lazım. İlk mevcuda akletmesi dolayısıyla, bir beşincinin vücudunu muktezidir. Bu beşincisi dahi, maddesiz olup kendini ve ilk mevcudu akleder; kendi zatiyle cevherlenmiş olduğundan, ondan Müşteri küresinin gelmesi lazımdır ki bunun da vücudu maddesiz olup kendi zatını ve ilk mevcudu akleder; kendi zatı ile cevherlendiğinden ondan Merih küresinin gelmesi lazım. İlki akletmesi dolayısıyla ondan bir yedincinin gelmesi gerektir. Bunun da vücudu maddesiz olup kendim ve ilk mevcudu akleder. Kendi zatiyle cevherlenmiş olmakla, ondan güneş küresinin gelmesi lazım. İlk mevcudu akletmesi yüzünden ondan bir sekizincinin gelmesi lazım. Onun da vücudu maddesiz olup kendini ve ilk mevcudu akleder. Kendi hususi zatiyle cev-

herlendiğinden, ondan Zühre küresinin gelmesi lazım. Bunun da ilk mevcudu akletmesi dolayısıyla, ondan bir dokuzuncunun gelmesi gerektir. Bu dahi maddesiz olup kendi zatını ve ilk mevcudu akleder. Kendi zatiyle cevherlenmiş olduğundan ondan Utarid küresinin gelmesi lazım. İlk mevcudu akletmesi dolayısıyla, kendisinden bir onuncunun gelmesi icap eder. Bunun dahi vücudu, maddesiz olup kendi zatını ve ilki akleder. Kendi zatiyle cevherlendiğinden ondan kamerin gelmesi lazım. Bunun da ilk mevcudu akletmesi yüzünden kendisinden onbirincinin gelmesi icap eder. Bu onbirinci de maddesiz bir vücut olup kendi zatını ve ilk mevcudu akleder. Fakat bunun vücudunu hasıl etmek için, madde ve mevzu'a hiç ihtiyacı olmayan şeyler burada son bulurlar. Onlar mufârık (maddeden ayrı) olup cevherleri itibariyle hem akıldırlar hem makuldürler. Kamer küresinin yanında semavi cisimler sona erer. Bunlar, tabiatları icabı, devri hareketle dönerler.

Aramızdaki Cisim ve Mevcutlar Hakkında

Bu saydığımız mevcutlar, daha başlangıçta, cevherleri en üstün mükemmeliyetlere ulaşmış olanlardır. Onların varlığı son ikisinin yanında nihayet bulur. Bunlardan sonrakiler, tabiatları icabı, henüz başlangıçta, üstün mükemmeliyetlerde olmazlar. Bilakis onlardan her biri, en eksik mevcutlardan başlayıp peyderpey terakki ederek, evvela, cevherinde sonra da arazlarında, mükemmeliyetin en ileri merhalesine ulaşır. Bu cinsin tabiatlarından olan bu hal, kendisine yabancı olan başka şeyden gelmiş değildir. O, kısmen tabiîdir, kısmen iradîdir, kısmen de tabii ile iradiden birleşmiştir. Bunlardan tabii olanlar iradi olanların mukaddimesidirler. Vücutları zaman içinde iradi olanlarınkine takaddüm eder. Dolayısıyla tabiiler bulunmadan iradiler bulunamazlar. Bunlardan tabii cisimler, "ustukuslar" olup hava, su, toprak ve benzerleri olan buhar, alev ve saire gibi şeylerdir. Madeniler ise, her nevi taşlar, bitkiler ve nâtık olan ve olmayan hayvanlardır.

Madde ve Suret Hakkında

Bunlardan her birinin kıvamı, iki şeyden teşekkül eder ki biri, beşiğin tahtası, diğeri beşiğin yapısı makamındadır. Tahtası

makamında olan şey, madde ve *heyâlî*'dır. Yapısı makamında olan şey, *suret, heyet* ve *emsali şeylerdir.*

Madde, suretin mahal ve mevzuudur. Madde olmadan, suretin ne kıvamı, ne vücudu olabilir. Madde, suret için vazedildiğinden, suret bulunmadıkça madde de bulunmaz. Suretin bulunuşu, maddenin bulunması için değil, cisimlenen cevherin bilfi'il cevher olması içindir. Her nev'in sureti hasıl oldukta, o nevi, bilfi'il ve en mükemmel mevcudiyetiyle hasıl olmuş sayılır. O nevin maddesi bulunup da sureti bulunmazsa, ona, bilkuvve bulunmuş denir. Nitekim beşiğin tahtası sureti bulunmazsa o, bilkuvve bir beşiktir. Onun bilfi'il beşik olması için suretinin maddesinde tecelli etmesi lazımdır. Bir şeyin iki varlığından maddi varlığı, en eksik bir haldedir. İki varlığın en mükemmeli, onun suret halidir.

Cisimlerin suretleri birbirine zıt olup her biri, hem bulunabilir hem bulunamaz. Her birinin maddesi, hem suretini hem zıddını kabul eder. Maddenin içinde, şeyin sureti hem bulunabilir hem bulunamaz. Madde icabında başka bir suret halinde de bulunabilir.

Ustukuslar dört olup suretleri birbirlerine zıttır. Her ustukusun maddesi, kendi suretine de zıddına da kabildir. Üstelik her birisinin maddesi, hepsi arasında müşterektir. O madde, hem kendine göre, hem semanın altındaki sair cisimlere göre birdir. Zira gök altındaki sair cisimler, ustukuslardan teşekkül ederler. Ustukuslardan her birinin kendine mahsus maddesi yoktur. Onlar gök altındaki her şeyin müşterek maddeleridir. Bu isimlerden hiçbiri suretini önceden almaz. Fakat onlar, önceden bilfi'il varlıklarına değil de, uzaktaki bilkuvve varlıklarına mazhar olurlar. Zira onlar, yalnız ilk maddelerini almış bulunurlar. Dolayısıyla, onlar kendilerini mütemadiyen cevherlendirecek surete doğru koşup –bilfi'il varlıklarının kıvamını teşkil eden– suretlerinin husulü için peyderpey inkişaf ederler.

İlahi Mevcutların Mertebeleri ve Heyulani Cisimlerin Bölümleri Hakkında

Bu mevcutlar şöylece tertip edilirler: Evvela onların arasından en bayağısı ele alınır. Sonra daha mükemmeline ve en so-

nunda ondan daha mükemmeli olmayan mükemmele varılır. Bunların en bayağısı, müşterek ilk maddedir. Ondan mükemmel olarak *ustukuslar* gelir; sonra bitkiler, sonra nutuksuz hayvanlar, sonra natık hayvan gelir ki, ondan mükemmel bir şey yoktur. Daha önce bahsettiğimiz mevcutlar şöylece sıralanırlar: Evvela en mükemmelleri, sonra eksikleri, daha eksikleri ve nihayet en eksikleri gelir. Mevcutların en üstün ve en mükemmelleri ilk mevcuttur. İlk mevcuttan hasıl olan şeylerin en mükemmelleri, umumiyetle cisim olmayan ve cisimlerden gelmeyenlerdir. Onlardan sonra semavi cisimler gelir. Bu mevcutların en mükemmelleri de, ikinciler olup sonra ötekiler, sırayla onbirinciye kadar giderler. İlk mevcuttan sonra gelen ayrı sıradaki eşya, on sayıda olup semavi cisimler dokuz olduklarına göre hepsinin toplamı ondokuz olur. Aşereden [on] her biri kendi varlık ve mertebesinde münferit olup varlığının kendinden başkasına ait olmasına imkân yoktur. Zira varlığında, ona ortaklık edecek başka bir varlık bulunduğu takdirde, o varlık bunun gayrisi olacağından, bunu ondan ayıracak bir hususiyet ihtiva etmesi lazım gelir ki, bu ayırıcı kuvveti ihtiva eden varlık, diğerinin varlığı olamaz. Binaenaleyh her ikisine ait varlıklar bir olmayıp, her birini diğerinden ayıran başka bir hususiyet vardır. Bunlardan her birisinin zıddı da yoktur. Çünkü zıddı olanın, kendisiyle zıddı arasında müşterek bir maddesi bulunmalıdır.

Aşereden [on] hiçbirinin maddesi yoktur. Nev'in suret mevzuları çoğalınca, eşhası da çoğalmış olur. Bu yüzden maddesi olmayan bir şeyin nev'inde kendinden başkası bulunamaz.

Bundan başka zıtlar, ya cevherde birbirine zıt olan şeylerden doğarlar veya yerine göre, nispet ve halleri birbirine zıt olan tek şeyden doğarlar: Nitekim soğuk da sıcak da güneşten gelir. Güneş yakınlık ve uzaklığa göre iki ayrı durumda bulunduğundan, bu iki durumdan, birbirine zıt hal ve nispetler doğar. İlk mevcudun ne zıddı bulunur, ne ikincinin zıt hal ve nispetlerine maruzdur. İkincide, üçüncüde ta onuncuya kadar tezat bulunmaz.

Aşereden [on] her biri hem kendi zatını hem ilk sebebi anlar. Hiçbirisinde, yalnız kendi zatını anlayacak bir mevcudiyet üstünlüğü yoktur. Fakat her biri, kendi zatı ile ilk sebebin zatını

aklederek, kusursuz fazileti iktibas eder. Ve fazilet üstünlüğünü akletmesi neticesinde kendi faziletinden zevk alır.

İlk mevcudun kendini tanımaktan duyduğu zevke nispetle [bunların ilk] mevcudu tanımaktan duydukları zevk üstünlüğü –kendi kemallerine nispetle– ilk mevcudun kemalindeki üstünlük mesabesindedir. Ve kendilerini tanımakla kendilerini sevip beğenmelerinin ilk mevcudu tanıyarak beğenmelerine nispeti, ilk mevcudun revnak ve güzelliğinin kendi revnak ve güzelliklerine nispeti gibidir.

Dolayısıyla onlar, ilk mevcudu tanımakla, kendilerine göre, önce sevilmiş ve önce beğenilmiş sayılırlarsa da, kendi zatlarını tanımakla ikinci olarak sevilmiş ve beğenilmiş olurlar. Bu aşereye nispetle dahi ilk mevcut yine ilk sevgili ve ilk maşuktur.

Semavi Cisimlerin Müşterek Oldukları Noktalar Hakkında

Semavi cisimler, dokuz mertebeli, dokuz tüm teşkil ederler ki her tüm bir yuvarlak cisim ihtiva eder. Bunlardan birincisi yalnız bir cisim ihtiva edip pek süratli bir hareketle döner. İkincisi de tek bir cisimden ibaret olup o dahi müşterek hareketli bir sürü cisimler ihtiva eder. Bunların hepsi müşterek iki hareketle dönerler. Üçüncüsü, dördüncüsü, beşincisi, altıncısı ve yedincisinden her biri, çeşitli cisimler ihtiva eder. Bu cisimlerden her birinin kendine mahsus hareketi olduğu gibi hepsi arasında müşterek hareketler vardır.

Bu cisimlerin hepsi cinsleri itibariyle bir olup tümleri bakımından muhteliftir. Her tümün öbür tümle müşterek olmayan bir tek hususiyeti vardır. Nitekim güneş başka bir tüm ile müşterek olmayıp kendi varlığında münferittir. Kamer ve diğer yıldızlar da öyledirler. Bunlar heyulani cisimlerin cinsindendirler. Zira onların suretlerine tümlerine ve cevher ve emsaline benzeyen mevzuları vardır. O şeyler o mevzularla kaimdirler. Şu kadar ki suretlerinin zıtları olamaz. Her birinin mevzu'u ne o suretten başkasını kabul edebilir, ne de onsuz olabilir. Suretlerinin mevzularında hiçbir veçhile yokluk bulunmadığından ve onları karşılayacak yokluklar bulunmadığından bu mevzular, o suretlerin akletmelerine ve bizzat akıl olmalarına mani değildirler. O halde bunlardan her biri, sureti itibariyle bilfi'il akıldır. O aklı ile

ilk mevcudun ve mufarıkın zatını tanır ki, o zattan, o cismin varlığı taşmış bulunur.

Kendiliğinden akleden her şey akıl değildir. Çünkü o, mevzu'unu aklettiği halde, mevzu'unun kendisi, akledemez. Binaenaleyh mevzu'u ile akletmeyip sureti ile aklediyorsa, onda akletmeyen bir makul vardır. O, kendini cevherlendiren ve kendine suret veren her şeyi akleder. Yani o, suret ve mevzu ile cevherlenir; böylece ilk mevcuttan ve heyuladan kurtulan aşereden ve her mevzudan ayrılır. İnsan ona madde itibariyle müşariktir. Onun dahi gıpta ettiği şey, yalnız kendi zatını akletmesinden değil de, ilk mevcudu akletmesinden ve kendi varlığına sebep olan mufarıkın zatını akletmesinden ileri gelir. Müfarık –ilk mevcuda aşkı ve ilk mevcuttan kazandığı revnak ve güzelliği ile– kendini beğenmesi bakımından dahi ilk mevcuda müşariktir. Şu kadar ki o, bu hususta aşerenin pek aşağısında olmakla beraber, heyulanı cisimlerin kendisine müşareket ettikleri hususların en şereflisine ve en üstününe ve şekillerin en üstünü olan kürevîsine ve müretteb keyfiyetlerin en üstünü olan ışığa malik bulunmaktadır. Onun bazı cüzüleri, ışığı yapar ki bunlar yıldızlardır. Bazı cüzüleri ise bilfi'il şeffaftırlar. Çünkü onlar, ya kendiliklerinden ışıklıdırlar veya yıldızlar vasıtasıyla, aydınlanmış bulunurlar. Hareketleri devri olduğu için, hareketlerin en üstünüdürler. Onlar henüz başlangıçta en üstün surette cevherlenmiş olduklarından, en büyük şekillerini ve kendilerine mahsus olan müretteb keyfiyeti, almış bulunduklarından aşere ye müşariktirler.

Semavi Cisimlerin Nerede Döndükleri, Nereye ve Ne İçin Döndükleri Hakkında

Yıldızların nereye doğru döndükleri, onlarca ta başlangıçta bilinmeyen ve dışlarında kalan bir şeydir. Halbuki onların nereye doğru döndükleri, her cismin en basit ve en bayağı arazları meyanındadır. Zira her cisim, muayyen bir *yer*de bulunur. Onun *yer*'inin nev'i deyince, muayyen bir cisim dolayında bulunduğu kastedilmiş olur, *yer'i* bu kabilden olan bir şeyin bütünü, nev'in bütününde ayrı olamaz. Şu kadar ki hem nev'in cüzleri, hem de onu ihtiva eden cismin cüzleri vardır. Bu cis-

min hiçbir cüz'ü hususi mahiyette, dolayının herhangi bir cüz'üne tekabül etmez. Fakat cismin her cüz'ü, dolayının her cüz'üne tekabül etmelidir. Üstelik cismin her cüz'ü dolayının cüzlerine muayyen bir vakitte değil de, her vakitte ve daima tekabül etmelidir. Fakat bu cismin herhangi bir cüz'ü dolayının herhangi cüz'ünde hasıl oldukça, öndeki cüz'ün önüne düşmesi iktiza eder. Bu uğurda her iki cüz'ün bir anda buluşmalarına imkân yoktur. Onun için dolayın cüzlerinden her birinin devresini ikmal edinceye kadar, bulunduğu durumdan çıkıp öne geçmesi lazımdır. Cüz'ün içinde bulunduğu durum, herhangi bir vakte tekabül etmediği için, kendi durumunda daima bulunması gerektir. O cüzü daima o durumda kalmayıp sayı bakımından *bir* iken nevi bakımından *bir* olursa, yani kâh öyle olup kâh öyle olmazsa, sonra da nevi bakımından benzerine avdet edip bir müddet sonra oradan sıyrılarak üçüncü bir benzerine avdet ederse, ondan da bir müddet sonra sıyrılıp bir dördüncü benzerine avdet ederse ve hep böyle sürüp giderse; bilmelisin ki hareket ettiği nokta, üzerinde değiştiği ve ona doğru döndüğü şey kendi dolayındadır ve semanın bulunduğu cisme nispetledir. Nispet demek: *şuna göre bu ve şundan bu ve emsali şeyler* demek olup bir *mevki*'in manası, bir cismin intibak ettiği diğer bir cisme nispeti demektir. Mücessem bir dairenin küresinde bulunan herhangi bir semavi cisim cüzlerinin o cismin altındaki satıhlarının cüzlerine nispetleri, daima değişmekte olup, gelecekte o nispetlerden her biri, evvelki nispetlerin benzerlerine avdet ederler. Halbuki bir şeyin başka bir şeye nispeti, onun bayağı hallerinden olup, o şeyin cevherinden en uzakta olan arazları meyanındadır. Müstakil bir hareketle dönen her kürenin ve mücessem dairenin hareketi, diğerinden ya daha ağır veya daha çabuktur. Nitekim Kamerin küresi Zühalin küresinden daha çabuk döner.

Devri Hareketlerle Müşterek Tabiatlarındaki Haller Hakkında

Semavi cisimlerin hareketlerindeki bu tafazul birbirlerine göre olmayıp bizzat kendilerine göredir. Onlardan ağır olanları her zaman ağırdır. Çabuk olanları daima çabuktur. Üstelik bu semavi cisimlerden çoğunun durumları ortalarından ve altların-

dan değişik olur. Durumlarının bu değişikliği yüzünden her birine, yerin dolayında, bazen hızlı dönmek bazen ağır dönmek gibi, arazi bir hususiyet lâhık olur. Gerçi bunlardan bazıları daima hızlı veya daima ağır dönerler. Zuhal hareketinin kamer hareketiyle mukayesesi bu kabildendir. Bunlar onlara karşılıklı nispetlerle lâhık olup bazen birleşir, bazen ayrılır, bazen de birbirine zıt nispetler altında olurlar. Bunlar aynı zamanda altlarındaki ecramın bir kısmına bazen yaklaşırlar, bazen onlardan uzaklaşırlar, bazen gizlenirler. Bu zıt şeyler, onların ne cevherlerine ne de cevhere yakın arazlarına girer. Fakat onların nispetleriyle ilgili olup, güneşin doğması ve batması gibi şeylerdir ki, bunlar altlarındaki mevcuda nispetle birbirlerine zıt sayılırlar. Semavi cisim tezada uğrayan mevcutların ilkidir. Tezat ihtiva eden ilk şeyler, bu cismin hem altındaki şeylere nispetinden, hem de o şeylerin birbirlerine olan nispetlerinden ibarettirler. Birbirlerine zıt olan bu şeyler zıdların en bayağısıdırlar. Tezat ise varlıkta bir eksikliktir. Eksiklik, semavi cisme -var olmaları mukadder olan- en bayağı şeylerde lâhık olur.

Bütün semavi cisimlerin müşterek bir tabiatları var ki o tabiat sayesinde ilk cismin hareketiyle hareketlenmiş olurlar. Bu hareketlerden biri, bir gece ve bir gündüz içinde vuku bulan devri harekettir. Bu hareket ilk semanın altında zorla vuku bulmuş değildir. Zira semavi hiçbir şey zorla vuku bulmaz. Aralarında tezatsız bir cevher ayrılığı bulunur. Zuhal ve Müşteri ile herhangi bir yıldızla başkası ve herhangi iki küre arasındaki ayrılık bu kabildendir.

Sonra, onların nispetlerinde -bu nispetlerle zıtları değişse de- bir tezat arız olur. Bu nispetler o ecrâm üzerinde taakub edecek bir nispetten zıddına geçerler. Ve terk ettikleri hale sayı itibariyle değil de nevi itibariyle dönerler. Böylece tekerrür eden ve birbirinden diğerine, daha uzun veya daha kısa bir zamanda dönen nispetlerle, hiç tekerrür etmeyen, haller ve nispetler bulunur. Onlardan bazı toplulukların bir tek şeyle tezat halindeki nispetleri de vardır. Nitekim onlardan bir kısmının bir şeye yakın bulunması, diğer bir kısmının da aynı şeylerden uzak bulunması bu kabildendir.

İlk Sureti ve İlk Maddeyi Meydana Getiren Sebepler Hakkında

Semavi cisimlerin müşterek tabiatları, altlarındaki her şeyin müşterek ilk maddesinin bulunmasını gerekli kılar. Cevherlerinin ihtilafından muhtelif cevherlerdeki cisimlerin gelmesi gerekir. Nispetlerinin ve münasebetlerinin tezadında ise zıt suretlerin bulunması lazımdır. Bunların üzerinde, zıt nispetlerin tebeddül ve taakubundan, ilk madde üzerinde, zıt suretlerin tebeddül ve taakubu gelmelidir. Zıt nispetlerin ve ters münasebetlerin hususlünden –zıt suretteki şeylerde ihtilat ve imtizaç arz eden bir sürü cisimden– aynı zamanda tek zata doğru gidilmesi lazımdır. Çeşitli tipteki değişik imtizaçlardan çok çeşitli cisimlerin hâsıl olması gerekir. Bunların tekerrür ve avdet eden münasebetlerinden, kimisi daha kısa kimisi daha uzun zamanda, tekerrür ve avdet eden şeyler hasıl olmaktadır. Ve tekerrür etmeyen fakat herhangi bir zamanda vuku bulan –önce bulunmadıkları gibi sonradan bulunmayacak olan hal ve münasebetlerinden– husul bulduktan sonra, bir daha tekerrür etmeyen şeyler hâsıl olur.

Var Olmada Heyulanı Cisimlerin Mertebeleri Hakkında

Evvela ustukuslar hasıl olurlar. Sonra o cins ve tabiattaki cisimler hasıl olurlar ki buhar ve bu zümreden olan bulutlar, rüzgârlar ve havada vuku bulan diğer şeyler ve yerin dolayında, altında, suda ve ateşte olan şeyler bu kabildendir. Ustukus ve mümasili şeylerden her biri için veya her biri vasıtasıyla var olan ve dıştan hiçbir muharriki olmayan şeylere doğru, kendiliklerinden hareket eden kuvvetler, birbirleri üzerinde müessir kuvvetler ve birbirlerinden müteessir kuvvetler hasıl olur. Sonra, bunlar semavi cisimlerin ve birbirlerinin tesirleri altında kalarak -bu hususlaki fi'illerin içtimaından tezatlı veya tezatsız surette- birbirlerinden farklı olan türlü ihtilatlar ve bir çok imtizaçlar ve miktarlar hasıl olur. Bunlardan da sair cisimlerin var olması gerekir öyle ki: Evvela ustukuslar birbirleriyle karışarak bunlardan birbirine zıt olan bir çok cisimler hasıl olur. Sonra, bu zıtların bir kısmı yalnız birbiriyle karışır; diğer bir kısmı ise hem birbiriyle hem ustukuslarla karışarak ikinci bir karışma hasıl eder ki, bundan da suretçe birbirine zıt olan bir çok cisimler hasıl

olur. Bunların her birinden de birbirleri üzerinde müessir kuvvetler ve dış muharrikleri olmadan kendiliklerinden hareket eden kuvvetler hasıl olur. Bunların üzerinde de semavi cisimler tesir ederek, birbirleri üzerinde müessir olmayan, ustukusların tesiri altında kalmaya ve ustukusların üzerinde müessir olmaya başlar. Bu muhtelif tesirlerin muhtelif cihetlerde birleşmelerinden muhtelif ihtilaflar hasıl olup ustukuslardan ve ilk maddeden çok uzakta kalırlar. Böylece karışa karışa eski terkiplerden daha karışık yeni terkipler hasıl olmakla, öyle bir raddeye gelirler ki artık karışma imkânını gaip ederler ve onların karışmalarından hasıl olacak cisimler, onlardan da ustukuslar kadar uzak kalarak ihtilat son bulmuş olur.

Böylece bazı cisimler ilk ihtilattan, bazıları ikincisinden, diğerleri üçüncüsünden bazıları da son ihtilattan hasıl olurlar. Madenler nispeten sade ve ustukuslara daha yakın ihtilaflardan hasıl olmakla ustukuslardan az uzaktadırlar. Nebat daha girift olup ustukuslardan daha uzak terkiplerle hasıl olur ki evvelkilere nispetle ustukuslardan daha uzakta kalır. Natık olmayan hayvan nebattan daha karışık bir terkipten husule gelir. İnsan ise, müstesna suretle, son terkipten hasıl olur.

Bu cisimlerin her birinde kendiliklerinden hareket eden kuvvetler, başkaları üzerinde müessir olan kuvvetler, başkası vasıtasıyla müessir olan yani faili başkasında yer alan kuvvetler bulunur.

Müessir kuvvetlerin tesirleri: En çok, en az ve müsavi derecede olmak üzere, üç derecede tetkik edilir. Müteessir olan kuvvetler de en çok, en az ve müsavi derecede olmak üzere üç derecede tetkik edilirler. Her kuvvetin diğeri üzerinde tesiri ya yönelici veya zıt mahiyettedir. Sonra bunlar, birbirleri üzerinde müessir olurken, semavi cisimler onların bir kısmına doğru yönelir, bir kısmına da zıt olurlar. Yöneldikleri şeylere de bazen yönelir bazen zıt olurlar. Zıt oldukları şeye de bazen zıt olur, bazen de yönelirler. Bu suretle onların birbirleri üzerindeki fi'illerine bir de semavi fi'illerin tesirleri inzimam edince, o kadar çok imtizaçlar ve ihtilatlar hasıl olur ki, her nevide son derecede karışık bir sürü şahıslar husule gelir. İşte gök altındaki tabi'i şeylerin var olma sebepleri bunlardır.

Heyûla Üzerinde Suretlerini Taakubu Hakkında

İşte tabii şeyler önce bu suretle var olurlar. Var olunca da baki ve daim olmaları gerektir. Fakat bu nevi varlıkların kıvamı, madde ve suretten teşekkül ettiği, suret de tezat halinde bulunduğu ve her maddenin bu suretten ve zıddından müteşekkil olduğu için, bu cisimlerden her birinin, hem sureti bakımından bir hak ve liyakati bulunmakta hem maddesi bakımından bir hak ve liyakati bulunmaktadır. Suretinin hakkı, onun olduğu ve bulunduğu gibi kalmasını emreder. Her iki durumu aynı zamanda tahakkuk ettiremediği takdirde, evvela birisini tahakkuk ettirip mevcut olması ve bu vücudunu bir müddet muhafaza ettikten sonra telef olarak zıddının mevcut olup baki kalması lazımdır. Bu hal böyle devam edip gitmekle, bu durumlardan hiçbirinin bakası diğerinin bakasına müraccah olamaz. Zira onlardan her birisinin vücut ve bakadan payı vardır. Bundan başka aynı madde iki zıd arasında müşterek olunca ve zıtlardan her biri onunla kaim olunca madde iki zıttan birisini tercih edemediği ve her birisine aynı zamanda tahsis edilemediği takdirde o maddenin kah bu zıddı kah o zıddı nöbetleşe alması lazım gelir ki, bu suretle her birinin diğeri nezdinde sanki bir hakkı bulunmuş olur. Her birisinin nezdinde başkasına ait bir şey bulunduğu için her birisinin diğerine iade edeceği bir hakkı bulunmuş olur. Bu hususta adalet, her birisinin maddesinden diğerinin hakkını ayırt edip sahibine iade etmektir.

Mevcutlar arasında, adaletin yerine gelmesi için, bir şeyin sayıca daima bir kalmasına imkân bulunmayıp zaman boyunca nevi itibariyle tek kalması gerekir. Bir şeyin nevi itibariyle bir kalması için de ona ait şahısların, bir müddet mevcut olduktan sonra, telef olarak, yerlerine o neviden başka şahısların kaim olmaları gerekir. Bu minval üzere devam eden şeylerin bir kısmı ustukuslardan teşekkül edip bir kısmı onların ihtilatından teşekkül eder. Bu ihtilattan gelenlerin bir kısmı daha girift terkipte olup bir kısmı daha sade terkipte olurlar. Ustukuslara gelince her birinin telef edici zıddı yalnız dışında bulunur. Zira kendi cisminin kısımları arasında zıddı bulunamaz. Az terkipten hasıl olan ihtilatların iç muzadları, basit olup kuvvetçe sönük ve zayıftırlar. Dolayısıyla onların itlaf edici zıtları, esas itibariyle za-

yıf ve kuvvetsizdir. Bunun mütlif olması için dıştan gelen bir yardımcıya ihtiyacı vardır. Bu suretle bunların da itlaf edici zıttı dıştan gelmiş olur. Bundan da az tertipteki ihtilatların itlaf edici zıtları ise yalnız dıştan gelmektedirler. Girift terkipteki ihtilatlara gelince, bunların içlerindeki ve terkiplerindeki tezatların çokluğu nispetinde, içlerindeki ve muhtelif şeylerdeki tezatları belli olur ve iç zıtların tesirleri o nispetle kuvvetli ve müşterek olur. Şunu da söyleyelim ki bu ihtilatlar birbirlerine benzemeyen zıtlardan müteşekkil oldukları için içlerinde bir tezadın bulunması, olmayacak şeylerden değildir. Dolayısıyla bunların itlaf edici zıtlar cisimlerinin içinden ve dışından gelirler.

Cisimlerden dış zıtlar ile itlaf edilenler, daima kendiliklerinden dağılmazlar. Nasıl ki taş, kum ve benzerleri ancak dıştan gelen müessirlerle ayrışırlar. Ama nebat ile hayvan, kendi içlerindeki muzadların tesiriyle ayrışırlar. Dolayısıyla bunlardan birisi müzmin ise, sureti –ancak ayrışan cisminin yerine geçen bir bedel bıraktığı takdirde– bir müddet payidar olur. Böylece ayrışan cismin yerine başka şey geçmiş olur. Herhangi bir cismin yerine geçen o cisimle ilgisi olan bir bedel yoktur ki o cismin suretini almış olmasın. Bu hal bedelin o [cisminden] beslenmesiyle hasıl olur. Zira her cisimde besleyici bir kuvvet ve bu kuvvetin yardımcıları bulunur. Bu sebepledir ki cisimlerden her biri, kendine zıt olan şeyi cezbetmekle aralarından zıtlık kalkar ve o şeyi kendine katarak ona kendi suretini verir. Fakat bu besleyici kuvvet zamanla başkasına geçme kabiliyetini gaip etmekle mezkur cisim telef olur. Zira cebredici kuvvet o cismi artık eski haline iade edemez. İşte her cisim, içindeki ayrışmalarından böylece muhafaza edilir. Onu itlaf eden dış kuvvetten, kendi iç ve dış cihazları ile muhafaza edilir. Bu yüzden nevi birliğini muhafaza ederek devam etmesi için, telef olan kısımlarının yerlerine başka birliklerin geçmesi lâzımdır. Bunlardan da telef olanların yerlerine başkaları geçmelidir. Bu ameliye de şu suretle hasıl olur; ya ilk birliklerin yanında daha yeni birlikler bulunup ilkler telef olunca onların yerlerine bu yeni birlikler kaim olur ve böylece o yerde veya başka bir yerde, her zaman, nev'in birliklerinden birisi bulunmuş olur. Veyahut ilk birliğin yerine geçecek olan halef, ilk birliğin telefinden bir zaman son-

ra hasıl olur. Bu surede o nev'in birliklerinden boşalan bir zaman ortaya girmiş olur.

Bu birliklerin bazılarında kendilerine nevi itibariyle benzeyen kuvvetler bulunur, bazılarında bulunmaz. Benzerleri bulunmayanların telef olan sebepleri yalnız semavi cisimler husule getirirler. Zira bu cisimleri öbürlerine ustukusları yöneltirler. Nevileri itibariyle benzerlerini ihtiva eden bir kuvvete mazhar olan [cisimlerin] bu kuvvetlerine, semavi olan ve olmayan cisimlerin tesirleri katılarak bu kuvvetin müessir olmasına ya faydalı olur veya onun tesirini iptal etmeyecek hatta ona bir düzen verecek bir tezat bağışlarlar. Bu düzenle o kuvvetin içindeki tesir ya itidal kazanır veya o tesiri iptal etmeyecek surette o itidalden az veya çok uzaklaşır. Böylece o nevide itlaf edici kuvvetin yerine geçecek yeni bir şey hasıl olur.

Bütün bu şeyler ya çoğunluk, ya azınlık veya eşitlik üzere hasıl olurlar. Mevcutlar arasında cinsin bakası ancak bu vecihle hasıl olur. Bu cisimlerden her birisinin sureti bakımından bir hak ve liyakati olduğu gibi maddesi itibariyle de bir hak ve liyakati vardır. Sureti itibariyle hakkı; olduğu gibi kalarak zail olmamasıdır. Maddesi itibariyle hakkı; vücuduna zıt olan başka bir vücut bulmasıdır. Adalet ise, bunlardan her birisinin, kendi liyakatinin icaplarını ifa etmesidir. Bunu bir anda ifa etmek mümkün olmadığı takdirde, evvela birisini sonra diğerini ifa etmek lazım gelir. Her biri böylece bir zaman için vücut bulur ve mevcudiyeti mahfuz kaldıktan sonra telef olarak zıddı yenileşir ve hep bu yolda devam eder. Cinsin vücudunu muhafaza eden şey ise, ya onun suretini taşıyan cisimde bulunan bir kuvvettir veya başka cisimde bulunan bir kuvvettir. Bu kuvvet onun vücudunu muhafazaya yarayan bir alet, veya onun muhafazasını tekeffül eden herhangi bir cisim olup, mahfuz olan [cisme] riyaset eden -semavi veya gayrı semavi- bir cisimdir; ve yahut da, bu hal bütün bu şeylerin bir araya gelmesinden hasıl olur.

Bundan başka bütün bu mevcutlar birbirlerine zıt olduklarından, onlardan her iki zıddın maddesi de müşterek olur. Öyle ki bir cismin maddesi ötekinin maddesi olup ötekinin maddesi de aynen birincisinin maddesidir. Binaenaleyh her birisinin nezdinde diğerine ait bir şey bulunduğu gibi başkasının nezdinde

dahi ona ait bir şey bulunur. Bu bakımdan sanki her birisinin diğeri nezdinde bir hakkı bulunmuş olur ki, bu hakkın, mütekabilen birinden diğerine kayması lazımdır.

Bir şeyin, başkası nezdindeki maddesi -başka cisimle beslenen bir cisim gibi- ya onun suretine aynen bürünür veya -bir takım insanların evvelki insanlara halef olmaları gibi- o şeyin kendi suretine değil de nev'inin suretine bürünür. Bu hususta adalet, o şeyin kendi nezdinde bulunan öteki şeyin maddesini bulup ona iade etmesi ve ötekinin nezdinde bulunan kendi maddesini geri almasıdır.

Bir şeyin kendi maddesini zıddından alıp koparması, ya cismin içinde surete iktiran eden kuvvetten ibaret olur ve o cismin bu hususta [o kuvvetin] mufarık olmayan bir aletini teşkil eder veya başka bir cisimde bulunan bir kuvvetten ibaret olup o cisim, o kuvvetin mufarık bir aletini teşkil eder ki [onun sayesinde] yalnız kendi zıddından maddesini koparmaya yarar. O cisimde veya başka bir cisimde başka bir kuvvet daha bulunur ki o cisme ya aynen kendi suretini veya nev'inin suretini verir veya her iki işi yapan bir tek kuvvet olur veya ona riyaset eden başka cisimden hakkını alan bir kuvvet olur. Bu da ya semavi bir kuvvetten veya semavi olmayan bir kuvvetten veya bütün bunların içtimaından ibarettir.

Bir cisim başka bir cismin ya suretini tam olarak vermekle, maddesi olur veya kendi suretini ona bahşederek, izzetinden fedakârlık yapmakla onun maddesi olur. Başka bir cisme alet olarak hizmet eden cisim, şu iki halden birisine alet olur; ya suretinin bütünü ile olur veya suretinin izzetinden az bir miktar feda ederek, kendi mahiyetini değiştirmeksizin ona alet olur. Nitekim köleleri çalıştırmak isteyenler, onları dövüp alçaltarak çalıştırırlar.

[...]

İnsanın Topluluk ve Yardımlaşmaya İhtiyacı Hakkında

Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaradılışta birçok şeylere muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, çok kimselerin bir

araya gelmesine muhtaçtır. Her fert bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da bu merkezdedir. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif insanların -yardımlaşma maksadıyla- bir araya gelmeleriyle elde edilebilir.

Muhtelif insanların bir araya gelmelerinden topluluk peyda olur. Bunlar ya kâmildirler veya eksiktirler. Kâmil olanları üç kısımdır: Büyük, orta ve küçük. Büyük topluluk, yeryüzündeki bütün insanlardan ibarettir. Ortancası, yeryüzünün [ayrı ayrı] milletlerinden teşekkül eder. Küçüğü ise bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibarettir.

Eksik topluluk ise, köy mahalle, sokak veya ev halkından teşekkül eder. Evden küçük olan kulübe de bu cümledendir. Mahallenin ve köyün her ikisi de şehre tabidir; şu farkla ki köy, şehre hadım olması itibariyle; şehre bir cüz'ü olmasıyla tabidir. Bu kabilden ev, sokağın bir cüz'ü olması itibariyle ona tabi'dir. Bu kabilden ev, sokağın bir cüz'ü, şehir millet topraklarının bir cüzü, millet de dünya nüfusunun bir cüzü sayılır. Mamafih hayrın efdalı ve kemalin âlâsı -şehirden ufak olan topluluk merkezlerinde değil– şehirlerin sınırları içinde elde edilir. Şunu söyleyelim ki: Hayır, nasıl arzu ve iradeyle elde edilirse, kötülük de arzu ve iradeyle elde edilir. Dolayısıyla bir şehrin sınırları içindeki yardımlaşmanın, kötü amaçlara doğru yönelmesi de mümkündür. Fakat sakinlerinin -ancak saadete erişmek maksadıyla- yardımlaştıkları bir şehir, fazıl bir şehir olur. Zaten saadete erişmek maksadıyla kurulan her topluluk da fazıl bir topluluk sayılır. Onun içindir ki, bütün şehirleri -saadete erişmek maksadıyla el ele vererek- çalışan bir millet de fazıl bir millettir; bütün milletleri, saadete ulaşmak maksadıyla elbirliğiyle çalışan bir dünya da fazıl bir dünya olur.

Fazıl şehir tam sıhhatte bir vücuda benzer. Bütün uzuvları onu hayat devresinin sonuna kadar muhafaza etmek hususunda yardımlaşırlar. Bir vücudun uzuvları nasıl çeşitli iseler, yaradılış ve kuvvetleri bakımından nasıl birbirlerinden üstün iseler ve hepsinin başında başrolü oynayan kalp -adında bir uzuv- varsa ve bu hâkim uzva mertebece yakın olan uzuvlar ve bunların her biriyle sıkı münasebette bulunan diğer uzuvlar varsa

ve bu son uzuvlarla ilgili olan ve emirleriyle hareket eden aşağı derecede uzuvlar varsa ve bu tabi uzuvlara bağlı başka uzuvlar ve nihayet işleri güçleri yalnız başkalarına hizmet olan daha aşağı uzuvlar varsa, şehir de böyledir: yani şehri teşkil eden unsurlar, yaradılışta çeşitli ve birbirlerinden üstün yapıdadırlar. Bunların arasında riyaset vazifesini gören bir insanla, mertebece ona yakın başka kimseler bulunur. Bunların her biri, kendi kabiliyet ve melekelerini reisin gayelerine uygun bir surette kullanır. Bu yüksek rütbe sahiplerinin emrinde başka kimseler bulunduğu gibi, bunların da emrinde başkaları bulunur. Meratib silsilesiyle böylece alçala alçala nihayet en aşağı tabakalara varılır ki bu sonuncular, artık başkalarına emretmeyip yalnız aldıkları emirleri yerlerine getirirler.

Mamafih şunu da söylemek lazımdır ki bir cismin hem uzuvları tabiidir hem heyetleri tabii kuvvetlerden ibarettir. Fakat bir şehrin cüzleri, tabii olmakla beraber, bunların o şehir hizmetinde gösterdikleri faâliyet –mahiyet ve tarzı bakımından– tabii değil iradidir.

Hiç şüphesiz, şehrin cüzleri [olan insanlar] birbirlerinden üstün yaradılışta olup, kimi insan kimisine bazı hususlarda faydalı olur, bazı hususlarda faydalı olmaz. Dolayısıyla onlar, yalnız, yaradılışlarıyla değil, sanat ve buna benzer iradi ihtisaslarıyla da şehrin cüzlerinden sayılırlar. Vücut uzuvlarının kuvvetleritabii ise de, şehir cüzlerinin buna benzer faâliyetleri, tarz ve mahiyeti bakımından, yalnız iradidir.

Hâkim Uzuv Hakkında

Vücudumuzdaki hâkim uzuv nasıl sair uzuvların en mükemmeli ise ve kendiliğinde ve kendine ait hususlarda, diğer uzuvların en tamı ise ve yardımlaştığı uzuvlar arasında nasıl en yüksek paye sahibi ise ve emrinde nasıl başka uzuvlar olup bunların emirlerinde dahi başka uzuvlar varsa ve bunların riyasetleri hâkim uzvun riyasetine benzemeyip amir oldukları kadar memur sayılırlarsa, şehrin hâkimi de kendine ait hususlardaki şehir cüzlerinin en mükemmeli olup yardımlaştığı kimseler arasında en yüksek paye sahibidir ve onun emrinde başka kimseler olup bunlar da başkalarını idare ederler.

Kalp dahi ilk önce teşekkül ederse ve ondan sonra gelen uzuvların teşekkülüne, kuvvetlenmelerine ve mertebelerine göre yer almalarına sebep olursa ve bunlardan birisine bozukluk arız olunca, kalp bu bozukluğu giderecek vasıtayı ona nasıl yollarsa, şehir reisinin de ilk önce vücut bulması lazım gelir ki [bizzat] şehrin ve şehir cüzlerinin teşekkülüne sebep olsun ve bunların mertebelerine göre yer almaları için gerekli olan iradi melekeler teşekkül etmiş bulunmakla bu cüzlerden biri aksayınca üzerinden aksaklığını giderecek vasıtayı ona yollasın.

Hâkim uzva yakın olan uzuvların gördükleri tabii fiiller nasıl reisin gayelerine hizmet etmekle şereflenirse ve o uzuvlardan aşağıdaki uzuvların gördükleri tabii fiiller, mertebece daha yüksek olan uzuvların mertebelerine nasıl erişemezlerse ve böylece her şey derece derece alçalarak en bayağı işleri gören uzuvlara varılırsa, şehir reisine derece bakımından en yakın olan cüzlerin gördükleri iradi hizmetler de mertebece en şerefli işler olup, onlardan aşağı olan uzuvların gördükleri işler ikinci planda kalır; bunlar da derece derece alçalarak sonunda en bayağı işleri gören cüzlere varılır. İşlerin bayağılığı -mesane ve kalın bağırsakta olduğu gibi bazen pek faydalı olmalarına rağmen- konularının bayağılığı ile ölçülür; bazen da faydasız veya aşırı derecede kolay oluşlarıyla ölçülürler. Şehir de böyledir; cüzleri birbirleriyle bağdaşmış ve birbirlerine intizamla bağlanmış olan her bölüm de böyledir. Bunun da bir reisi olup diğer cüzleriyle olan münasebeti bu durumdadır. Zaten bütün mevcutlar da bu durumdadırlar. İlk sebebin diğer varlıklara nispeti, fazıl şehrin tıpkı şehirdeki diğer cüzlere olan nispeti gibidir. Mesela maddesizlik ilk varlığın imtiyazlarındandır. Onun aşağısında semavi cisimler bulunur. Bunların aşağısında da heyulani cisimler bulunur ki hepsi de ilk sebebin iz ve peşinden giderler. Her var olan şey de bu yolda, kendi gücü nispetinde gider. Şu kadar ki muayyen bir meratip sırasına göre gider: Öyle ki bayağı olan bir şey kendi mertebesinden az yüksektekinin izinden hedefine doğru gider. Üçüncünün de hedefi kendinden yükseğidir. Bu teselsül, bu minval üzere devam ede ede nihayet, ilk mevcutla arasında hiçbir vasıtanın bulunmadığı merhaleye varır. Bütün mevcut olan şeyler bu sıraya göre ilk sebebin hedefini güderler.

Bunlar arasında vücutlarının kıvamını teşkil eden her şeyi ilk hamlede elde edenler, ilk mevcudun maksadını ilk hamlede gütmüş ve izinden yürümüş olduklarından, yüksek mertebelerine ulaşmış bulunurlar. Fakat bidayette, vücutlarının kıvamını teşkil eden bütün imkânları bulmayanlar - muhtemel hedeflerine ulaşmak ve bu sayede- ilk mevcudun gayesine doğru sevk edilmek için lazım olan kuvveti alırlar.

Fazıl şehir de böyle olmalıdır: Bütün cüzüler, derece ve mevkilerine göre, ilk sebebin maksadını güdecek yolda yürümelidirler. Fazıl şehrin reisi de gelişi güzel herhangi bir adam olamaz. Riyaset iki şeyle olur; birisi reisin riyasete tabiat ve yaradılışı ile müstaid bulunmasıyla, diğeri reisin heyetçe ve iradi melekesi ile riyasete müstaid bulunmasıyla. İşte, tabiat ve doğuşunda riyasete müstaid olan kimsenin yapacağı sanat herhangi bir sanat olamaz. Zira şehirdeki sanatların çoğu, riyasete değil, hizmet etmeye mahsusturlar. Zaten insanların çoğu da hizmet etmek için yaratılmışlardır.

Sanatlar arasında, hem riyasete hem hizmete elverişli sanatlar bulunduğu gibi, yalnız hizmete elverişli olan ve riyasetle uzlaşmayan sanatlar da vardır. Onun içindir ki fazıl şehirde reislik sanatı, gelişigüzel, herhangi bir sanat veya herhangi bir meleke olamaz. En büyük reis, mensup olduğu zümreden hiçbir şahsın reisliğini kabul edemez. Nasıl ki bedende reis olan uzuv, başka bir uzvun reisliğini kabul edemez. Herhangi bir topluluğun reisi de bu durumdadır.

Fazıl şehir reisinin sanatı öyle bir durumda olmalı ki, reise hizmet teklif edecek mahiyette bulunmasın ve o sanatdan daha yüksek bir sanat mevcut olmasın. O sanat istihdaf ettiği gaye itibariyle diğer sanatlara rehberlik edecek mahiyette olmalıdır. Ve fazıl şehirdeki bütün işlerin hedefi, reisin bizzat kendisi olmalıdır. Onun başka kimselerin hükmü altına girmeyen bir insan olması lazımdır. Fakat reis öyle mükemmel bir insan olmalı ki hem akıl olsun, hem bilfi'il makul olsun ve önce söylediğimiz gibi muhayyile kuvveti tabiatıyla mükemmeliyetin en üstün derecesine ulaşmış olsun ve bu kuvvet, fa'al akıldan cüziyatı ya oldukları gibi veya sembolize edilmiş bir halde uyanıkken veya uyku esnasında kabul etsin ve münfail aklı bütün makullerle mükem-

melleşmiş olsun ki artık hiçbirini yadırgamadan bilfi'il akıl olsun. Zira münfail aklı, bütün makullerle mükemmelleşen her insan, bilfi'il makul ve bilfi'il akıl olunca ve kendindeki makul şeyler akletmeye başlayınca, onda bilfi'il bir akıl hasıl olur ki bu [akıl] mertebece münfail akıldan yüksektir, maddeden daha tam ve kati bir surette ayrıdır ve fa'al akla daha yakındır.

Bu akla müstefad akıl denir ki münfail akıl ile fa'al akıl arasında orta durumdadır. Kendisiyle fa'al akıl arasında başka bir vasıta yoktur. Dolayısıyla münfail akıl, müstefad aklın maddesi mesabesindedir. Tabii bir heyet olan natık kuvvette bilfi'il akıl olan münfail aklın maddesi olarak vazedilmiştir.

Zaten insanı insan kılan ilk mertebe, bu tabi'i heyetin faal olmaktaki istidat ve kabiliyetidir. Bu da hepsinin müşterek zeminini teşkil eder. Kendisiyle fa'al akıl arasında iki mertebe vardır; biri, münfail aklın bilfi'il husul bulması, diğeri, müstefad aklın husul bulmasıdır.

İnsanlığın bu üstün mertebesine erişen bir kimseyle fa'al akıl arasında dahi iki mertebe vardır. Öyle ki, mükemmeliyete erişen münfail akıl ile tabii heyet –maddeyle suretin birleşmesi kabilinden– bir tek şey haline gelince ve bu vesile ile bilfi'il hasıl olan münfail akıl, insan suretine girince, kendisiyle fa'al akıl arasında bir mertebe kalır.

Tabi'i heyet –bilfi'il akıl haline gelmiş olan– münfail aklın maddesi olunca ve münfail akıl müstefat aklın maddesi olunca ve bütün bunlar tek şey halinde kabul edilince, o zaman o insana fa'al akıl hulul etmiş olur.

Bu hal o insanın natık kuvvetinin her iki cüz'ünde, yani ameli ve nazari cüzlerinde ve muhayyile kuvvetinde asıl olunca, o insana vahiy nazil olmaya başlar. Ulu ve Aziz Tanrı ona, akıl vasıtasıyla vahiy verir. Bu suretle Allah'tan –tebareke ve taala– taşan vahiy fa'al akla gelir ve fa'al akıldan, müstefad akıl vasıtasıyla taşan vahiy, münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir.

Vahiy bir kimsenin fa'al aklından münfail aklına taşınca o kimse tam manasıyla hakim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, bir kimsenin fa'al aklından muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur; gelecekten haber verir ve ilahın aklettiği bir varlık ile hazırdaki cüz'iyat hakkında haber verir. Bu mer-

tebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur; nefsi de mükemmelleşip, evvelce söylediğimiz gibi, fa'al akıl ile birleşmiş bir halde bulunur ve saadete ulaştıran her fi'ile vakıf olur.

İşte reisin ilk şartı budur. Sonra onun dilinde öyle bir kudret olmalı ki her bildiğini iyi tahayyül edip güzel sözle ifade etsin, saadeti ve saadete ulaştırıcı işleri öğretsin ve bu meyanda cüz'iyatla ilgili olan işleri görebilmek için vücutça sağlam ve dayanıklı olsun.

Fazıl Şehir Reisinin Meziyetleri Hakkında

İşte fevkinde hiçbir kimse bulunmayan reis: o, fazıl şehrin önderi ve birinci reisidir; o, hem fazıl milletin reisi hem meskun olan yeryüzünün reisidir. Bu hal ancak, doğuşunda on iki meziyeti kendinde toplayan kimseye nasip olur.

Evvela vücudunun tam ve her uzvunun kıvamında olması lazımdır ki vazifesini kolayca yapsın.

Sonra kendisine söylenen her şeyi tabiatıyla iyi kavrayıp anlaması lazımdır ki hem söyleyenin maksadını hem söz konusu olan şeyi olduğu gibi anlasın.

Sonra hafızası kuvvetli olmalı ki anladığı, gördüğü, işittiği ve sezdiği her şeyi iyi bellesin ve unutmasın. Sonra uyanık ve zeki olması lazımdır ki gördüğü en ufak delili anında fark edip yerinde kullanmasını bilsin.

Sonra güzel konuşmasını bilmeli ki zamirindeki her şeyi açıkça izah etsin.

Sonra öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmesi, buna kendini kaptırmış olması ve her şeyi kolayca öğretmesi lazımdır ki öğretme ve öğrenme yorgunlukları ona ne ıstırap versin ne de vücudunu hırpalasın.

Sonra yemeye, içmeye ve kadınlara düşkün olmaması ve tabiatıyla oyundan sakınması lazımdır.

Sonra doğruluğu ve doğruları sevmesi, yalandan ve yalancılardan nefret etmesi lazımdır.

Sonra ulu olması ve ululuğu sevmesi lazımdır ki utandırıcı şeylere düşmesin ve tabiatıyla hep yüksek şeyleri arasın ve gümüşle altın gibi şeylere ve diğer dünyalıklara göz koymasın.

Sonra adaleti ve adalet ehlini sevmesi, istibdattan, zulümden ve zalimlerden nefret etmesi lazımdır ki hem kendi akrabasından hem başkalarından hak arasın, onları hakka davet etsin, istibdat kurbanlarının imdadına yetişsin, iyi ve güzel bildiği her şeyi desteklesin.

Sonra mutedil mizaçta olmalı ki kendisinden adalet istendiği zaman şiddet göstermesin, titizlik ve aksilik etmesin; fakat istibdada ve kötülüğe davet edildiği zaman şiddet ve aksilik göstersin. Sonra büyük bir azim ve irade sahibi olmalı ki zaruri bulduğu şeyleri gerçekleştirmek hususunda cesaret göstersin, korkak ve yahut yumuşak olmasın.

Bütün bu meziyetlerin bir kişide toplanması güç olduğundan bu yaradılıştaki kimselere insanlar arasında az tesadüf edilir. Eğer fazıl şehirde öyle bir kimse bulunur ve bu kimse büyüdüğü zaman zikrettiğimiz riyaset şartlarının ilk altısını veya beşini kendinde toplarsa –bunlardan muhayyile kuvvetine ait olan diğer çeşitleri kendinde bulunmasa dahi– reis olur. Böyle bir adama hiç rastlanmazsa, o şehrin riyasetine gelmiş olan ilk reis ile haleflerinin verdikleri şeriat ve sünnetler muhafaza edilirler; daha sonraki reisin de doğuşunda ve çocukluğunda zikrettiğimiz şartların bulunması lazımdır. Büyüdüğü zaman onda da altı özellik bulunmalıdır.

Birincisi: hâkim olması lazımdır.

İkincisi: Ondan önce gelenlerin şehre verdikleri kanun ve düsturları bilip bellemesi ve bütün işlerinde onların izinden, bu kanunlar mucibince, hareket etmesi lazımdır.

Üçüncüsü: Eskilerin kanuna bağlamadıkları hususlar hakkında iyi istinbatlarda bulunması ve istin batlarında eskilerin izinden yürümesi lazımdır.

Dördüncüsü: Eskilerin tabiatıyla meşgul olamadıkları hazır meseleler hakkında iyi hükümler verebilmesi için kuvvetli istinbatlarda bulunması ve istinbatlarının şehir menfaatlerinden mülhem olmaları lazımdır.

Beşincisi: Eskilerin şeriatlarını ve onların izlerinden giderek kendisinin istinbat ettiği kanunları iyi konuşarak öğretebilmesi lazımdır.

Altıncısı: Harp yorgunluklarına bedenen mütehammil olması ve harp sanatının esaslı ve tali özelliklerini bilmesi lazımdır.

Eğer bu şartları kendinde toplayacak tek kişi bulunmayıp iki kişi bulunursa ve bunlardan biri hâkim olup, diğeri de öteki şartlara haizse, her ikisi de reis olurlar.

Eğer bu şartlar muhtelif kimseler arasında dağılmış bulunursa ve bunların birincisinde hikmet, ikincisinde ikinci şart, üçüncüsünde üçüncü şart, dördüncüsünde dördüncü şart, beşincisinde beşinci şart, altıncısında altıncı şart bulunursa ve bunlar birbirleriyle anlaşmış ve uzlaşmış olurlarsa hepsi de üstün reis olurlar.

Fakat hikmet riyasetin şartı olmaktan çıktığı gün – diğer şartlar bulunmuş olsa da – fazıl şehir kralsız kalır. Şehri idare eden reis kral olmayınca şehir tehlikeye maruz olar. Kendisine teslim olacak bir hâkim bulmayan şehir, gecikmez yıkılır.

Fazıl Şehre Aykırı Olan Şeyler Hakkında

Fazıl şehre aykırı olan şehirler şunlardır: Cahil şehir, fasık şehir, değişmiş şehir, şaşkın şehir. Fazıl şehre aykırı olan fertlerden de şehir belalarını [belalı kimseleri] saymak lazımdır. Cahil şehir öyle bir şehirdir ki, halkı, saadeti ne tanır ne de düşünür. Kendilerine öğretilse bile ne onu kabul ederler ne de ona inanırlar. Onlar ancak sıhhat, servet, şehvet, serazad olmak, saygı ve itibar kazanmak gibi zevahire, hayatın gayesi nazariyle bakarlar. İşte bu şeylerin her biri cahil şehir halkınca birer saadet sayılır. Onların en büyük saadetleri de bütün bu şeylerin bir arada toplanmasıdır.

Onlara göre saadetin zıtları, bedbahtlık, hastalık, fakirlik, lezzetlerden mahrum olmak, istediklerini yapamamak ve itibarsız kalmaktadır.

Bu şehir bir sürü başka şehirlere ayrılır:

Zaruri şehir: Bunun halkı yaşamak için yiyecekten, içecekten, giyecekten, evden ve kadından ancak zaruri olan miktarla iktifa ederler ve bu şeyleri elde etmek için birbirlerine yardım ederler.

Değiştirici (beddale) sarraf şehir: Bunun halkı, ancak servet ve samanlarını artırmağa çalışırlar. Topladıkları serveti başka

uğurda kullanmayıp onu hayatın gayesi addederler. Dolayısıyla servetlerini durmadan kabartıp çoğaltmaya çalışırlar.

Bayağılık ve bedbahlık (sisset ve şikvet) şehri: Bunun halkı, hayatın maddi zevklerine düşkündürler. Yemek, içmek, şehvet peşinde koşmak, tahayyüle dalmak gibi şeyleri, hele eğlence ve şakayı, her bakımdan ve her şeyden üstün tutarlar.

Haysiyet (keramet) şehri: Bunun halkı başka milletler arasında ün ve itibar kazanmak, övülmek, saygı görmek, şan ve şöhretlerini artırmak için el ele verirler. Yabancılar arasında ve kendi aralarında büyüklüğünün kabulünü isterler. Her fert dilediği veya elinden geldiği kadar izzet ve ikram görmek ister.

Tagallüb şehri: Bunun halkı başkalarını ezmeye fakat başkaları tarafından ezilmemeye çalışırlar. Bütün zevkleri zafer ve tagallüpten ibarettir.

Cimai şehir: Bunun halkı, serazad yaşamak gayesini güderler. Yalnız diledikleri gibi yaşar ve dilediklerini yaparlar.

Bu cahil şehirler umumiyetle mutlak olan krallarının istedikleri şekilde idare edilirler. Biz bu şehirlerin gayelerini cahiliye halkının arzu ve davranışlarına göre tasnif ettik.

Fasık şehir ise düşüncesi itibariyle fazıl şehirden fark edilmez. Ulu ve aziz Allah'ı, sevâ'niyi fa'al aklı ve fazıl şehir halkının bildikleri, inandıkları her şeyi bilirler. Fakat işleri, cahil şehir halkının işleridir.

Değişmiş şehir ise, bunun halkı, eskiden fazıl şehir halkı gibi düşünüp işlerken, başka fikirlerin tesiriyle değişmiş ve başka türlü çalışmaya başlamışlardır.

Şaşkın şehir halkı ise, dünya hayatından sonra saadete kavuşacaklarını zannetmekle beraber ulu ve aziz Allah hakkında, sevani (ikinciler) ve fa'al akıl hakkında fasid fikirler güderler. Dürüst olmayan bu fikirlerin mutlaka temsil ve tahayyül eseri olmaları şart değildir. Ancak şehrin birinci reisi, kendisine vahiy nazil olduğunu tevehhüm edip bu uğurda yalan söylemekten ve aldatıp aldanmaktan çekinmez.

Bu şehirlerin kralları fazıl şehir krallarının zıddı, reisleri de fazıl şehir reislerinin zıddı sayılırlar; halkı da öyledirler.

Fazıl şehre muhtelif zamanlarda taakub eden krallar bir tek kral gibidirler. Zaman boyunca yaşamış bir tek krala benzerler.

Bunlar aynı şehirde veya muhtelif şehirlerde taakub etmiş olsalar dahi aynı durumdadırlar. Cemaatleri bir tek kral, nefisleri de bir tek nefis gibidir. Şehir halkının her tabakası da bu durumdadırlar. Yani muhtelif zamanlarda da taakub etmiş olsalar dahi zaman boyunca bir tek nefis gibidirler. Bunlar muhtelif şehirlerde yaşamış olsalar dahi öyledirler. Bu tabakalar hangi mertebede olurlarsa olsunlar –amir olsunlar memur olsunlar– bir tek nefis halinde yaşarlar.

Fazıl şehir halkının bildikleri ve yaptıkları müşterek şeyler bulunduğu gibi, bilimde ve işte, her tabakaya ve her ferde mahsus şeyleri de vardır. İşte saadet merhalesine bu iki şeyle varılır: Biri, ferdi başkasına bağlayan beraberlikle, diğeri, ferdi mensup olduğu zümreye bağlayan beraberlikle. Her fert bu iki saadete ulaşmak için çalıştığı takdirde üstün bir ruh seviyesine varır. Bu uğurda çalıştığı nispette ruhi üstünlüğü artar, gün geçtikçe de fazileti kuvvet kesbeder. Nitekim güzel yazı yazmak için uzun zaman uğraşmak lazımdır. Güzel yazı melekesini elde ettikten sonra dahi yazı yazdıkça sanatımızda olgunluk ve üstünlük görülür. Nefsin bu üstünlükten duyduğu zevk arttıkça yazı sanatına olan aşkı da artar.

İşte saadete ulaştıran işler bu mahiyette olup insan onlarla ne kadar meşgul olursa ve onları ne kadar tekrarlarsa o kadar kuvvetli, o kadar üstün ve o kadar mükemmel bir saadet mertebesine ulaşır. En sonunda maddeden tamamıyla gına getirir, ondan sıyrılır ve artık ne maddenin yok olmasıyla yok olur ne maddenin baki kalmasıyla ona muhtaç olur.

Nefis maddenin tesirinden kurtulunca, cisimlere arız olan hallerden sıyrılmış olur ki ona, sükun veya hareket halindedir demek caiz değildir. Onun hakkında cisim olmayan şeylere mahsus ifadeleri kullanmak lazımdır. Bu müfarık nefislerin durumunu anlatmak için cisimlerin vasıfları ile ilgili hali ibareleri kullanmaktan çekinmek lazımdır. Bu hali anlayıp tasavvur etmek güçtür. Çünkü alışılmış şeylerden değildir. Nefis maddeden ayrılınca, cisimlere ait olan bütün hususiyetlerden silkinir. Bununla beraber maddeden ayrılan nefisler muhtelif heyulalar halinde bulunurlar. Nefsani heyetler az çok vücutların mizaçlarına tabi olduklarından her nefsani heyet bulunmuş olduğu vü-

cudun mizacına uyar. Dolayısıyla nefisler ve muhtelif heyetler arz ederler. Vücutlar sonsuz değişiklikte oldukları gibi nefisler de sonsuz değişikliktedirler.

[...]

Bu Cahil Şehirlerin Halkı Hakkında

Cahil şehirlerin halkı ruhen eksik kalmışlardır. Nefisleri bizzarure maddeyle kaimdir. Zira onların nefislerinde makullerin resmettikleri hiçbir hakikat yoktur. Onların hayat medarı olan madde çözülünce, maddeden beslenen hayat imkânları da çözülüp dağılır. Fakat maddenin [başka bir şekilde] devam etmesine hizmet eden kuvvetler baki kalırlar. Bu da çözülüp ayrışınca, kalan şey, çözülüp ayrışan şeyin sureti olur. Çözülme ve ayrışma devam ettikçe, husule gelen şey kendinden önceki terkibin suretini teşkil eder. Nihayet bu çözülme ve ayrışmalardan ustukuslar hasıl olur. Uskuslar da inhilal edince suretleri baki kalır.

Ustukusların parçalanma ve ayrışmalarından en küçük cüzüler, bir tesadüf eseri olarak, insan teşkil edecek surette birbirleriyle karışınca, insan heyetinde toplanırlar. Onları tesadüfler, canlı veya cansız başka neviler meydana getirecek surette karıştırınca, bu nevilerin heyetlerinde toplanırlar.

Helak bulduktan sonra yok olan şeyler, et ve ot yiyen hayvanlarla yılanlar cinsindendir. Hepsinin mukadder akıbeti budur. Fakat fazıl şehir halkının atalar fikrinden aldıkları nefsani haller, onları madde olmaktan kurtarır. Rezil işlerden kazandıkları nefsani kötü haller, önceki halleriyle çarpışarak onları bulandırır ve onlara aykırı bir durum alır. Bu aykırı durumdan nefis büyük bir eziyet duyar. İyi haller dahi kötü hallere karşı aykırı bir durum aldıkları için nefis yine eziyet çeker. Böylece nefis iki büyük eziyetle muazzep olur.

Cahili işlerden kazanılan haller gerçekten nefsin natık cüzlerine büyük bir eziyet verirler. Fakat natık cüzü, duyguların getirdikleriyle [tesirler] meşgul olunca bu eziyeti duymaz. Bu hal ve heyetlerin eziyetlerini duyması için, yalnız kalıp duyguların tesirinden kurtulması lazımdır. Çünkü o zaman bunları madde

olmaktan kurtarmış ve duygularla, dıştan gelen bütün teessürlerden ayırmış olur. Nitekim kederli insan, duyguların kendisine getirdikleri şeylerle avunarak kederlerini unutur veya onları duymaz olur. Onun tekrar mustarip olması için duygularının tesirinden bir daha kurtulması lazımdır. Istırap çeken hasta da bu durumdadır: bazı şeylerle avunduğu takdirde ıstırabı azalır veya onu duymaz olur, meğerki kendisini meşgul eden şeylerin tesirinden kurtulsun ve böylece ıstırabını tekrar duysun veya ıstırabı onu tekrar yoklasın.

Natık cüz de böyledir: Duyguların getirdikleri şeylerle meşgul oldukça, kötü heyetlerin verdikleri ıstırabı duymaz, ta ki tam yalnızlığına kavuşup duygulardan tecerrüd etsin. O zaman bu hallerin verdikleri ıstırap kendisine zahir olur, onu incitir ve zaman boyunca ona azap verir. Natık cüz'e o şehir halkının getirdiği ıstıraplar katıldıkça, çektiği eziyetlerin sayısı o nispette artar. Bu sayının sonsuz olduğu düşünülecek olursa göçüp giden zaman içinde çekilen eziyetin ne kadar büyük olduğu takdir edilir. İşte bu hal saadetin zıddı olan bedbahtlıktır.

Şaşkın şehir halkına gelince, onları yalnızca şaşırtan ve saadeti bildiği halde, cahilce maksatlar uğrunda bu şehir halkını, saadet yolundan çeviren kimse –fasık şehir halkından sayıldığı cihetle– bedbaht olur. Halk ise cahil şehir akıbetine uğrar ve kendi hallerinde kalırlar.

Sehiv ve yanlışlıkla saadeti terk eden her insan, bu durumdadır. Ama fazıl şehir halkından olup, zorla ve zorbalıkla cahilce işler işlemeğe mecbur edilenler, zaten istemeyerek yaptıkları şeylerden büyük eziyetler duymaktadırlar. Fakat bunların mecbur edildikleri şeylere devamları, onlara iyi bilinen nefsani heyetlere aykırı heyetler kazandıramadığı gibi, üstün bilinen nefsani heyetleri bulandıracak bir hal dahi vermediğinden fasık şehir halkının seviyesine düşmezler. Bunlar zorla işledikleri fiillerden sorumlu tutulmazlar. Zira onlara musallat olan zorba, ya fazıl şehrin zıtlarından birine mensuptur veya kendileri, o zorbaların istibdat ve tahakkümüne tabi olan şehirde yaşamak zorunda kalmışlardır.

Fazıl Şehir Halkı Arasında Müşterek Olan

Şeyler hakkında fazıl şehir halkının her ferdi tarafından bilinmesi lazım gelen şeyler şunlardır: Evvela ilk sebebi ve bütün

vasıflarını bilmeleri lazımdır; sonra maddeden ayrı olan şeyleri ve bunlardan her birinin vasıflarını ve mertebesini ve mufarakatten fa'al akla varıncaya kadar fiillerini bilmeleri lazımdır. Sonra semavi cevherleri ve her birisinin vasıflarını, sonra bunların altında bulunan tabii cisimleri ve bunların nasıl teşekkül ettiklerini, nasıl bozulduklarını ve tabi olduklarını; olayların sağlam ince, itinalı, hâkim bir tedbirin eseri olduklarını ve bu tedbirde ihmal, eksiklik, haksızlık bulunmadığını bilmeleri lazımdır; sonra insanın oluşunu nefsani kuvvetlerin teşekkülünü ve fa'al aklın bunlar üzerine ışığını aksettirince ilk makullerin ve irade ve ihtiyarın nasıl hâsıl olduklarını bilmeleri lazımdır; sonra fazıl şehirle halkını, nefislerinin erişeceği saadeti, fazıl şehre zıt olan şehirleri, ruhlarının ölümden sonra uğrayacağı akıbeti ve hangilerinin saadete hangilerinin ademe uğrayacaklarını bilmeleri lazımdır; sonra fazıl milletleri ve bunların zıtlarını bilmeleri lazımdır.

Bu şeyler iki suretle bilinirler: Ya halkın ruhu üzerinde, oldukları ve bulundukları gibi irtişan etmeleriyle veya münasebet ve temsil yoluyla, yani benzer misalleriyle ruhlara aksetmeleriyle fazıl şehrin hâkimleri bu şehri, ruhlarının buhranları ve basketleriyle bilirler. Hâkimlerin ardından gelenler ise hâkimlere tabi olmakla, onlara inanıp güvenmekle bu şeyleri hâkimlerin basiretlerinde oldukları gibi kabul ederler. Bunların dışındakiler de bu şeyleri, belirtici misalleriyle bilirler. Çünkü bu şeyleri oldukları gibi anlamaları için zihinlerinde ne yaradılışın ne alışkanlığın verdiği [nefsani] bir hal bulunmaz. Şu kadar ki hâkimin anlayış tarzı bunlarınkine müraccahtır. Belirtici misallerle anlayanların bir kısmı bu şeyleri yakın misallerle, bir kısmı ise uzak misallerle, bazıları daha uzak misallerle, bazıları da pek uzak misallerle bilirler. Her milletin ve her şehir halkının nezdindeki misaller, bu şeyleri en çok ve en iyi bilinen şeylere benzeten misallerdir. Dolayısıyla muhtelif milletler arasında, bu hususların çoğunda veya bir kısmında ihtilaf çıkabilir. Her milletin kabul ettiği misallerin ifade ettikleri anlam, diğer milletler nezdinde aynı anlamı ifade etmez. Dolayısıyla fazıl milletlerin ve fazıl şehirlerin mezhepleri, birbirinden farklı olabilir. Fakat bu fark hepsinin de tek ve aynı maksadı gütmelerine mani değildir.

Bu müşterek şeyler burhanlarıyla tanınmış iseler hiçbir noktada –ister mugalata, ister anlayışsızlık yüzünden– ısrar ve inat konusu olamazlar. Çünkü inatçı kimse, kendi içinde, meselenin hakikatini değil butlanını anlamış olurlar. Fakat bunlar benzetici misalleriyle tanınmış iseler, bu misallerde inat sebepleri bazen az, bazen çok olurlar; kimisinde belirli, kimisinde gizli olabilir. Bu şeyleri benzetici misallerle tanıyan kimselerin, o nispetlerdeki inat noktalarını bilerek üzerinde durmaları olağan şeylerdendir. Bu kimseler de çeşit çeşit olurlar.

Bunların bir kısmı, öğrenmeye teşne olup bir şeyden şüphelendikleri vakit, onları halka yaklaştıracak misal bulunursa inatları zail olur. Kanaat getirmedikleri takdirde onlara başka misal verilir. Kanaat ederlerse ne ala değilse onlara başka bir misal daha takdim edilir ve böylece her verilen misalden şüphelendikçe onlara daha yüksek tabakadan bir misal getirilir. Verilen bütün misaller şüphelerini defetmezse onlarda hakkı tanımak arzusu belirmiş olur ve hâkimlerin mukallitleri sırasına girmiş olurlar. Bununla da kanaat getirmeyip hikmete teşne olduklarını gösterirlerse hikmeti öğrenmek arzusunu izhar etmiş olurlar.

Bir kısmı ise itibar, refah, mal sevdası vesaire gibi cahilce gayelerin zebunu olurlar. Bunlar fazıl şehir kanunlarının kendi arzularını gerçekleştirmeye mani olduklarını görünce bu kanunları –isterse hakka örnek olsunlar, isterse hakkın bizzat kendisi olsunlar– çürütmek için savaşırlar. Misaller iki şekilde çürütülür:

Birisi inat mevzularından bir bahsin ele alınmasıyla; diğeri, mugalata ve düzenbazlıkla. Hak yalnız mugalata ve düzenbazlıkla vurulabilir. Bunu yapanlar, cahilce ve çirkin gayelerine itiraz edilmesini istemeyenlerdir. Bu gibi kimseler fazıl şehrin cüzleri arasında bulunmamalıdırlar.

Bir kısmı da bütün misalleri iki bakımdan çürütmeye amadedirler: Birisi, misallerin ihtiva ettikleri inadın kendisiyle; diğeri, kötü düşündükleri ve yanlış anladıkları için, misallerdeki aşikâr hakikati yanlış anlamakla. Bu suretle inadı asla mucip olmayan misaller dahi onlarca çürük sayılır. Bunlar, hakkı tanımak için hak mertebesine yükselseler bile, kötü anlayışları onları şaşırtır ve hak olduğundan başka tahayyül ettikleri için, hak olmayan şeyi hak sanırlar. Onların hak telakkisi nazarlarında

sükût edince, sükût eden şeyin kendi yanlış telakkileri olmayıp hakkın bizzat kendisi olduğunu sanırlar. Böylece hakkın hiç bulunmadığı, hakkı öğrenen kimsenin aldanmış olduğu ve hakkı öğretmek iddiasında bulunanların dalavere ve kurnazlıkla riyaset peşinde koştukları kanaatine varırlar.

Bu hal, bunların bazısını şaşkınlığa sürükler; bazıları ise, bir şeyi uzaktan veya rüyada görür gibi, hakkın mevcut olduğunu fakat birçok sebepler yüzünden idrak edilmediğini düşünürler. Dolayısıyla hak diye bildikleri şeyi kasten çürüterek onun o anda hak olmadığını düşünürler. Az sonra bu çürüttükleri şeyin hak olduğunu zanneder veya öyle bilirler.

Cahil ve Şaşkın Şehirler Halkının Fikirleri Hakkında

Cahil ve şaşkın şehirler eski ve fasık fikirlere dayanan mezheplerin esirleridir. Bunların kavimlerinden biri der ki:

Biz mevcutların birbirlerine zıt olduklarını görüyoruz. Her biri diğerini iptal etmek arzusunu taşır. Her biri vücut bulunca kendi varlığını çözülmekten koruyan bir istidat bulduğu gibi üzerinden zıddının tesirini defeden ve ondan kendisini esirgeyen bir istidat kazanır. Bundan başka, zıddını iptal edip onu kendi nevine benzeterek her şeyi kendi üstün varlığına yarayacak ve bakasını sağlayacak bir şekilde sindirecek bir istidat kazanır. Çoğu mevcutlar üstelik kendi muhaliflerini kahredecek bir istidat kazanırlar.

Her mevcudun, kendi zıddına ve kendisinden başka her şeye karşı, bu durumda bulunması, bizi şu yolda düşünmeye sevk eder: Hayatta her mevcudun yalnız kendi başına yaşaması maksuttur veyahut öbür mevcutlar arasında en üstün hayat hakkı, yalnız kendisine tefviz edilmiş bulunur. Çünkü kendisine, zararlı ve faydasız bulduğu her şeyi ispat etmek ve bakası için faydalı bulduğu her şeyden istifade etmek imkânları verilmiştir. Biz, çoğu hayvanların başka hayvanlara saldırarak onları lüzumsuz ve faydasız yere vurup alt etmek istediklerini görüyoruz. Bu hayvanlar, sanki alemde kendilerinden başka hayvan yokmuş veyahut kendilerinden başka bir hayvanın yaşamasında zarar varmış gibi, onun vücudunu zararlı görmek tabiatındadırlar. Halbuki o hayvanın mevcut olmaktan başka bir kabahati

yoktur. Bu yaradılış ve tabiatta olmayan mevcutlar ise, birbirlerini şahsi menfaatleri uğrunda esir ve köle yapmak isterler. Onlara göre her nevin başka neviyle münasebeti bu esasa dayanır. Aynı nevin içinde dahi her şahsın başka şahısla münasebeti bu esasa dayanır. Zaten bu varlıklar birbiriyle mücadele edecek ve birbirlerini kovalayacak tabiattadırlar. Aralarında en kuvvetlisi, yani başkalarını ezebilen, daha mükemmel bir hayat sürer. Bunlardan daima galip çıkanlar ya birbirlerini ifna ederler –çünkü her biri başka varlığın kendi varlığına eksiklik ve zarar getirdiğini görür– veya birbirlerini köle gibi istihdam ve istismar ederler: Çünkü başkalarının ancak kendileri için yaşadıklarına inanırlar.

Bu kimseler üstelik bir sürü şeylerin nizamsız yürüdüğünü ve mevcutların mertebelerine riayet edilmediğini ve bazı fertlerin vücuda müstahak olmadıklarını ve haksız yere bazı imtiyazlardan istifade ettiklerini, hatta imtiyaz denilen şeyin gerçekte bulunmadığını ve yakıştırma şeylerden ibaret olduğunu düşünürler. İşte bizim gördüğümüz ve bildiğimiz mevcutlar böyledirler.

Bunun üzerine başka bir kavim der ki: Bu hal mevcutların tabiat ve yaradılışları icabıdır. Üzerlerinde tabi cisimlerin icra ettikleri hükümleri, irade ve ihtiyat sahibi olan hayvanlar kendi arzu ve iradeleriyle yapmalı, akıllılar düşünerek yapmalıdır. Dolayısıyla bu kimseler şöyle düşünürler. Şehirler birbirleriyle mücadele ve münazaa halinde olmalıdırlar. İçlerinde ne nizam ne meratib bulunmalıdır. Hiçbir şahsın meziyet ve itibarı onu imtiyazlandırmamalıdır. Her insan kendi hayrını kendi gücüyle elde etmelidir. Kendine faydalı bildiği hayrı arzu ettiği zaman, uğrunda savaşmalıdır. En bahtiyar insan, mücadele sonunda, bütün hasımlarını yenip kahreden insandır.

Bu cahilce fikirler, daha sonra şehirlerde başka fikirlerin doğmasına sebep olmuştur. Bu esasa göre, bazı kavimler derki: Mevcutların birbirlerine yakınlaşmalarını ve birbirlerinden uzaklaşmalarını ne tabiat ne irade emreder. Bilakis insanın insanı vurması ve ona düşman olması doğrudur. İki kişi birbirleriyle ancak zaruret halinde anlaşır ve ihtiyaç anında birleşirler. Bu birleşme ve anlaşmayı gerektiren sebep ne olursa olsun, birleş-

tikleri müddetçe dahi bunlardan biri mutlaka galip, diğeri mutlaka mağlup durumdadır. Onların harice karşı kurdukları birlik, tehlike devam ettiği sürece devam eder. Tehlike zail olur olmaz ayrılmaları ve birbirlerinden nefret etmeleri doğrudur. İnsanlık prensiplerinden dâ'ü seb'i canavarlık iptilası denilen prensip işte budur.

Başka bir kavim ise bir ferdin tek başına bütün ihtiyaçlarını gerçekleştirmek için yardımcılara müftakir olduğunu görerek birleşmeye kail olmuşlardır. Fakat diğer bir kavim, bu birleşmenin ancak zorbalıkla gerçekleşeceğini düşünürler: Öyle ki başkalarının yardımına muhtaç olan kimse, bir miktar insanı zorbalıkla kahrederek kendine kul yapar; sonra bunlar vasıtasıyla başkalarını kahrederek kullarının sayısını çoğaltır. Bu yardımcıların kendisine eşit olmaları imkânsızdır. Bunlar onun tarafından zorla köleliğe ısındırılmış kimselerdir. Mesela kendisi, bunlar arasında vücutça en güçlü, silahça en kuvvetli olduğundan gözüne kestirdiği adamı yenip kendine kul eder. O adam vasıtasıyla başkasını veya başkalarını kahredip kul yapar. Bunlar vasıtasıyla da başkalarını kahredip, müteselsil bir surette, istediği kadar yardımcı bulur. Sonra bunların hepsini keyfi ve arzuları uğrunda alet gibi kullanır.

Diğer bir kavim ise, bu işte kaynaşmanın, sevişmenin ve uzlaşmanın rol oynadığına kanidirler. Fakat kaynaşmanın hangi kuvvetin tesiri altında husule gelmiş olduğu hususunda ihtilaf ederler. Bazıları, tek atadan gelmiş olmanın beraberliğini, bu kaynaşmanın, birleşmenin, uzlaşmanın, sevişmenin –ve başkalarının yenip başkaları tarafından yenilmiş olmanın– sebebi sayarlar.

Onlara göre ayrılık ve nefret, ata ayrılığından doğmaktadır. En kuvvetli bağlantıyı, en yakın ve öz babadaki beraberlik emreder. Bu beraberlik genişledikçe fertler arasındaki bağlantı gevşer. Nihayet öyle bir raddeye varılır ki aradaki bağlar tamamıyla silinir ve onların yerine karşılıklı nefret hisleri kaim olur. Zaruret onları ancak dış tehlikenin defi için büyük bir cemaat halinde toplamaya sevk eder.

Bazıları, kaynaşmanın tenasül beraberliğinin eseri olduğuna inanırlar. Öyle ki bir taifenin erkek evlatları öbür taifenin kız ev-

latlarından döl alırlar. İkinci taifenin de erkek çocukları, ilk taifenin kız çocuklarından döl alırlar. Buna *müsaharet* derler.

Bazı kimseler ise kaynaşmanın sırrını, kendilerini ilk toplayıp tedbir eden, onlara zafer sağlayıp cahilce menfaatler sağlamış olan büyük reislerinin etrafında toplanmakta bulurlar.

Bir başkalarına göre de kaynaşma, yabancıları yenmek ve onların tagallübünü defetmek maksadıyla her ferdin –topluluktan ayrılmamak ve bozgunculuk etmemek hususunda– verdiği sözün ve içtiği andın mahsulüdür.

Bir başkaları da kaynaşmanın ahlak benzerliğine, mizaç benzerliğine, dil ve şive beraberliğine dayandığını düşünürler. Onlara göre milletler birbirlerinden bu üç noktada ayrılırlar. Bunlarda ayrılık diğer hususlarda dahi ayrılığı muciptir.

Başka kimseler, kaynaşmayı aynı mahal ve aynı semtte oturmak beraberliğinde bulurlar. Bunlar arasında, evvela ev beraberliği, sonra sokak beraberliği, sonra mahalle beraberliği en büyük rolü oynar. Dolayısıyla komşu komşuya yar olur derler. Komşu, bizimle aynı sokak ve mahallede oturan kimsedir. Daha sonra şehir beraberliği, sonra da o şehrin bulunduğu bölge beraberliği gelir.

Bütün bunlardan başka, küçük bir cemaatin efradı arasındaki veya iki kişi arasındaki kaynaşmayı doğuran amiller arasında, bir arada uzun zaman kalmak, düşüp kalkmak gibi sebeplerle meslek beraberliğini ve dert ortaklığını zikredebiliriz. Hele dertleri birbirine benzeyen dert ortaklarının bir arada bulunmaları ne büyük bir teselli kaynağıdır! Bundan başka lezzet ve eğlence ortaklığı ile uzun ve emniyetsiz yollardaki yoldaşlık zikre şayandır.

Cahil Şehir Telakkisine Göre Adalet

Dediler ki: Kabilenin kabileden, şehrin şehirden, fırkanın fırkadan ve milletin milletten [hülasa] her taifenin başka taifeden ayrılışı, bir kişinin başka bir kişiden ayrılışına benzer. Taifelerin de –birbirlerinden ayrı olan fertler gibi– kendi aralarında boğuşma ve çarpışması lazımdır.

Aralarındaki münazaa konusu, selamet, şeref, refah, lezzet ve bunlara ulaştıran vasıtalardır. Dolayısıyla her taife, başka ta-

ifeyi soyup elinde bulunan bu şeylerin topunu almak ister. Her birinin diğerine karşı durumu bu merkezdedir. Hangisi diğerini ezerse, kazançlı, mutlu ve bahtiyar o olur. Her insanın veya her taifenin ruhundaki bu tabii temayüller, mevcutların tabii bünyeleri icaplarındandır.

Her tabii şey adalete uyduğundan dövüşte adaletin ta kendisidir. Adalet başkasını ezmektir. Mağlup ise ya vücudunun selametini muhafaza etmek şartıyla mağlup olur veya mahv ve telef olarak galibe hayat alanını boş bırakır veyahut kötü bir durumda yaşamak şartıyla galip tarafından bir köle gibi istismar edilir ve böylece galibin hayır ve menfaatine çalışmak zorunda olur. Bu itibarla galibin mağlubu istismar etmesi adalet sayıldığı gibi, mağlubun galibe hizmet etmesi de adalet sayılır. Bu baptaki tabii adalet faziletin ta kendisidir. Bu suretle hareket etmek de faziletli fiillerden sayılır.

Galip taife mezkur kazançları eline geçirince onların istihsalinde en büyük yararlığı gösterene en büyük pay verilir. Taifenin kazancı, şöhret ve şereften ibaret ise, en büyük yararlık sahibine, şeref ve şöhretin en büyük hissesi verilir. Kazanç maldan ibaret ise, ona daha çok mal verilir. Diğer kazançlar da aynı suretle dağıtılır. Bu da onlara göre tabii bir adalettir.

Dediler ki: Alış verişte, emanetlerin iadesinde, öfke ve zorbalığın terkinde ve buna benzer işlerde, korku, zaaf veya dış zaruret hâkimdir. Öyle ki, şahıs olsun taife olsun, her iki taraf kuvvetçe birbirine eşit olup birbirlerine karşı zorbalık ettikleri takdirde, mücadelenin sonsuz uzaması ve her birinin bu yüzden çekilmez ıstıraplara katlanması lazım gelir. O zaman her iki taraf birbirine yaklaşır ve aralarında insaf üzere anlaşarak her biri diğerine münazaa konusu olan şeyin bir parçasını bırakır. Böylece her birisinin telakki ve kanaatlerinde değişiklik olmadan her biri, muayyen şartlar altında, öbürünün elindeki malı muvakkat bir zaman içinde gasp etmemeyi kabul ederek aralarında anlaşıp barışırlar. İşte alış veriş ve itibar bu gibi şartlar altında vuku bulur.

Karşılıklı acınma ve yardımlaşma gibi şeylere gelince bunlar her iki tarafın kendilerini aynı derecede zayıf duymasından veya birbirlerinden korkmalarından ileri gelir. Bu hal devam ettik-

çe, aralarındaki eşitlik devam eder. Meğer iki taraftan biri kendini öbür taraftan kuvvetli duymasın. O zaman şartlarını bozarak eski zorbalığına döner.

Yahut her iki taraf, dıştan gelen tehlikeyi, ancak dövüşü bırakmakla ve elbirliği yapmakla önlemenin mümkün olduğunu düşünerek anlaşıp beraberce hareket ederler.

Yahut da onlardan her biri, murat ettiği şeyi ancak başkasının yardımıyla başaracağını anlayarak maksatlarını gerçekleştirinceye kadar beraber çalışmayı kabul eder.

Şimdi bu sebepler yüzünden eşitlik devam ettiği müddetçe doğup büyüyen nesiller, gördükleri ve içinde yaşadıkları şeyi adalet sanırlar. Gerçekte adaletin zaaf ve korku esasına dayandığını bilmezler. Üstelik onu tatbik etmekten gurur duyarlar. Oysaki bu şeylere kıymet veren kimse ya zaittir veya teşnesi olduğu [zorbalığın] akıbetlerinden şahsen mutazarır olmaktan korkan bir kimsedir.

Cahil Şehir Telakkisine Göre Huşu

Huşu demek, alemi bir ilahın tedbir ettiğine, din adamlarının bütün işleri idare ve kontrol ettiklerine, ilahi tazim için namaz kılıp teşbih ve takdis ettiklerine, insanın –durmadan ibadet ederse ve hayatta sevilen dünyalıkları bırakırsa– mükafata nail olacağına ve öldükten sonra çok büyük nimetlere kavuşacağına; buna mukabil, ibadeti bırakır ve hayatta dünyalıklarla eğlenirse, ahrette cezalandırılacağına ve büyük azaplar göreceğine inanmak demektir. Bütün bu şeyler bir zümrenin öbür zümreyi aldatmak ve tuzağa düşürmek için başvurduğu hile ve sahtekarlıktan başka ne olabilir. Bu şeyler, dünya nimetleri uğrunda korkmadan açıkça dövüşmekten aciz olan kimselerin kurduklarını düzen ve tuzaklardır; dünya lezzetlerini haykırarak istemekten ve el ve silahlarıyla hiçbir şeye aldırış etmeden ve hiç kimseden yardım istemeden, savlet etmeğe takati olmayanların desiseleridir.

Halkı bu dünyalıkların hepsinden veya bir kısmından vazgeçirmek maksadıyla tahvif ve tedhiş etmeleri, o dünyalıklara el koymak içindir. Dünyalıkları açıkça istemekten ve onların uğrunda savaşa atılmaktan aciz olan bir kimsenin, görünüşte bu dün-

yalıklara düşkün olmadığı zannedilerek, itimada layık görülür; ondan korkulmaz, şüphe edilmez ve kimse onu itham etmez. Maksadı gizli olduğu için hareket ve davranışın ilahi olduğu sayılır. Din adamlarının kılık ve kıyafetleri de dünyalıklara teşne olanların kılık ve kıyafetleri değildir. Dolayısıyla onlara saygı ve itibar edilip dünyalıklar adanır ve herkes onlara yürekten bağlanır. Herkesçe sevildikleri için nefislerine ne kadar mağlup olsalar affedilirler; yaptıkları bütün kötülükler hoş görünür. İşte bu yüzdendir ki itibar, riyaset, mal, lezzet ve her nevi dünyalığı ele geçirmek hususunda herkesten kuvvetli ve üstün durumdadırlar. Sanki bütün bu şeyler onların istifadesine mahsustur.

Canavarlar avlarını ele geçirmek için nasıl hile ve kurnazlığa başvururlarsa diyanet adamları da dünyalıkları ele geçirmek için aynı hile ve kurnazlıklara müracaat ederler. Şu kadar ki âdemoğlu bunların, asıl söylediğimiz maksatlar peşinde değil de başka maksatlar peşinden koştuklarını tevehüm ettiği için, onlardan şüphelenmez, çekinmez ve korkmaz. Kimse onlarla savaşmaya yeltenemediği için hedeflerine kolay varırlar. Huşu denilen bu şeye devamlı surette bağlanmış olanlar, maddi maksatlarına erişmek, yani dünyalıklara kavuşmak için, zahirde sofuluk göstermekle kazandıkları itibar ve saygıyı, şuur hikmet, ilim ve marifetle desteklemesini bilirlerse, halk nazarında daha büyük ve daha şöhretli olurlar. Bu dünyalıkları elde etmek için değil de, yalnız kendi nefsi için ibadet eden bir kimse, insanların nazarında aldanmış, mağdur, bedbaht, ahmak, akılsız, menfaatini idrak etmekten aciz, kadri kıymetten mahrum ve bednam sayılır. Bununla beraber çoğu kimseler, alay kabilinden onu över gibi görünürler. Bazı kimseler ise onun rekabet alanından uzaklaşmasıyla kendilerinin ve başkalarının dünyalıklarından daha büyük ölçüde istifade etmelerine imkân verdiği için, hep bu yolda yürümesini teşvik ederler. Bazıları da, bir başkasının kurbanı olmamak için, onun bu yoldaki fikir ve hareketlerini hoş görürler. Daha başkaları ise onun gibi aldanmış oldukları için onu beğenir ve metheder.

Mevcutlarda müşahede edilen bu ve bu gibi cahilce fikirler, birçok insanın ruhunda kökleşmiş bulunmaktadır. O kimseler mezkûr dünyalıkları zorbalıkla ele geçirdikten sonra, bunları

eksilmeden muhafaza etmek için, mütemadiyen artırmak zorundadırlar. Dolayısıyla bunların bir kısmı da dünya nimetlerini hem birbirlerinden hem başkalarından koparmak fikrindedirler; bunları muhafaza etmek ve işletmek için ya kendi aralarında alışveriş ve mübadeleye başvururlar veyahut bunları başkalarından zorbalıkla ele geçirirler. Bir kısmı da bu nimetleri her iki usule başvurarak artırmak fikrindedir. Bir başkaları aynı fikirde olmakla beraber kuvvetlerini ikiye bölerler: Bir kısmı bu nimetleri istihsal ve istismar eder, bir kısmı da harp ve soygunculukla uğraşır. Böylece ihtisasları birbirlerinden ayrı iki taife teşekkül etmiş olur ki biri dövüşte öbürü iradi işlerde ihtisas kazanmış olur. Daha başkaları ise iradi işleri kadınlara bırakır, savaşı erkeklere yüklemek fikrindedirler. Erkeklerden savaşta zaaf gösterenler, iş görenlerin arasına alınırlar. Burada dahi faydasız oldukları tebeyyün ederse, lüzumsuz parazitler arasına girerler.

Daha başkaları, iş görenlerin, yenilmiş ve köle durumuna indirilmiş kimselerden sayılmamalarının lüzumuna kanidirler. Bilakis bunlar, zorbalıkla elde edilen malların mütevellisi sayılmalı ve malları muhafaza ile işletip nemalandırmalıdırlar. Bir başkaları der ki: Mevcutlar arasındaki mücadele, değişik cinsler arasında olmalıdır.

Aynı zümreye mensup olanların soy birliği, onların kendi aralarında dövüşmesine mani ve sulh içinde yaşamalarını amirdir. Ancak onlardan fayda umulan kimselerle dövüşüp, fayda umulmayan nevileri bırakmak lazımdır. Mamafih bunlar arasında da zararlı görülenleri vurup zararsız olanları salmak lazımdır. Bu durum karşısında insanların kendi soylarından bekledikleri nimetleri iradi muameleler yoluyla; başkalarından istedikleri nimetleri de kuvvet yoluyla tedarik etmeleri icap eder. Bu sonuncuların nutku olmadığı için iradi hareketten mahrumdurlar.

Bundan şöyle bir hüküm çıkararak derler ki; İşte tabii insan böyle olur. Halbuki muharip insan savaştığı hususlarda tabii değildir. İnsanlar arasında tabii olmaktan uzak bir milletin veya bir taifenin mutlaka bulunması lazımsa, o taifenin veya milletin diğer taifeleri vurup ellerindeki malları koparmağa yeltenmesi

lazımdır. İşte böyle düşünenler, tabii milleti veya tabii taifeyi –ancak hariçten gelen tecavüze karşı korunmak için, aralarından bir miktar müdafi ayırarak mütecavizleri savmak veya gasp edilen haklarını istirdat etmek uğrunda– savaşa sürerler. Bu yüzden her taife iki ayrı kuvvetten teşekkül etmiş olur ki birisiyle savaşıp kendini korur, birisiyle iş görür. Mamafih bu müdafaaya ayırdığı kuvvet dahi kendi istek ve iradesiyle harp etmez; yalnız hariçten gelen tecavüzü defetmek zarureti karşısında savaşır.

Bu tarzda düşünenler evvelki taifelerin tam zıddıdırlar. Bunlar sulhun istikrarı için dışarıdan hiçbir tecavüzün vaki olmaması lüzumuna kanidirler. Ötekiler ise savaşmanın harici tecavüzle hiçbir alakası olmadığını iddia ederler. Böylece sulhcü şehirlerin nazariyesi de meydana çıkmış olur.

Cahil Şehirler Hakkında

Cahil şehirlerin bir kısmı zaruri, bir kısmı değiştirilmiş, bir kısmı düşmüş, bir kısmı haysiyetçi bir kısmı da toplumcudur.

Toplumcu şehir halkı istisna edilirse öbür şehirlerin halkı gayede müttefiktirler. Toplumcu şehrin gayeleri çoktur: Gayeleri, savaşma ve korunmaya matuf olmakla barışçı şehirleri kendi aralarına veya mensup oldukları şehirler zümresine katılmak zorunda bırakırlar. Böylece aynı şehir halkı iki gruba bölünmüş olur ki birisi savaş ve müdafaa imkânlarıyla mücehhezdir, diğeri bu imkânlardan mahrumdur. Bu şehirler kendi mal ve nimetlerinin devamını bu suretle sağlamış olurlar. Cahil şehirler zümresine dahil olan bu sulhcü tayfanın halkı temiz ruhludur. Çünkü bunlar, savaş ve dövüşün en iyi şey olduğuna inanırlar, savaşmayı da açıkça veya gizlice yaparlar. Savaşmaya kadir olanlar açıkça hareket ederler; olmayanlar, desise, sahtekarlık, dalkavukluk, tefecilik ve mugalataya başvururlar. Fakat sulhcü şehir halkı olan öbürleri saadet ve mükemmeliyete erişmenin mümkün olduğuna, bunun için de dünyada fazileti sevmenin ve fazıl işler yapmanın lazım olduğuna inanırlar. Bunlar etraflarına bakınca, nazarlarına çarpan tabii mevcutların inkâr ve şüpheye mahal bırakmadıklarını görerek demişler ki: Her şey tabiliğini ancak gözle göründüğü veçhile hasıl ediyorsa, cahiliye

halkının zanlarını kabul etmek lazımdır. Fakat bizim şöyle düşünmemiz doğru olur, gözle görünen tabii mevcutların bugünkü vücutlarından başka vücutları vardır! Bugünkü vücutları tabii olmayıp –gerçekten tabii olan– öbür vücutlarıyla zıddiyet halindedirler. Tabii mükemmeliyetin ifadesi olan öbür vücudun husul bulması için şimdiki vücudun isteyerek iptali lazımdır. Çünkü zahiri vücut, kemale ulaşmamıza engeldir ve onun ancak yıkılmasıyla kemale ulaşmak mümkün olur.

Bir başkaları şöyle düşünürler: Mevcutlar bugünün mahsulüdürler, fakat onlara bir sürü şeyler katılarak karışmış ve olanları bozarak vazifelerini yapmalarına mani olmuş, birçoklarına da hakiki suretlerinden başka suretler vermiştir. Dolayısıyla insan olmayanlar insan zannedilmiş, insan olanların da insan olmadıkları zannedilmiş; insani fiillerin bize tabi olmadıkları ve insani fiillerden olmayan şeylerin bize tabi oldukları zannedilmiş, bu yüzden insanlar, bu günde yapılmayacak şeyleri yapmaya ve yapılacak şeyleri yapmamaya başlamışlar. Aynı suretle sadık olmayan şeyler sadık sayılmış ve mümkün olan şeyler imkânsız zannedilmiştir.

Her iki nazariyenin sahipleri şu noktada müttefiktirler: Gözle görünen varlığın yıkılması lazımdır ki öbür [tabii] varlık hasıl olsun; zira insan tabii varlıklardan olmakla beraber şimdilik tabii varlığını yaşamıyor. Onun tabii varlığı bugünkü varlığından başkadır. Bugünkü durumu hakiki varlığıyla tezat halinde olup asıl varlığa varması yolunda engeldir. Binaenaleyh halen yaşamakta olan bir insanın bugünkü durumu tabii değildir.

Bazı kimseler de şöyle düşünmektedirler; nefsin tene karışması tabii değildir. Asıl insan ruhtur. Tenin ruha karışması onu bozar, fiillerini değiştirir. Rezail tenin ruha karışmasından doğar. Ruhun mükemmeliyet ve fazileti tenden kurtulmasındadır. O, saadet halinde iken tene muhtaç olmadığı gibi, saadete kavuşmak için de, ne tene ne ten dışında kalan mal, dost, akraba ve şehir halkı gibi şeylere muhtaçtır. Zira tenin dışında kalan şeylere ve şehir toplantılarına ancak cismani varlık muhtaç olur. Dolayısıyla bu nazariye sahipleri, ruhun cismani varlıktan sıyrılmasının lüzumuna kaildirler.

Bir başkaları şöyle düşünüyor: Ten insanın tabii varlığıdır. Onda gerçekten tabii olmayan şey, ruh arızalarıdır. Saadete ulaştıran eksiksiz fazilet ise bu [ruhi] arızaları yıkıp öldürmektedir.

Bazı kimseler bu hali, öfke, şehvet ve benzerleri olan arızalara tatbik ederler. Çünkü onlara göre bu arızalar, hayır zannedilen –ikbal, refah ve lezzet gibi– ihtirasların sebepleridir. Tagallüp hevesini de, yabancılık ve nefret hislerini de öfkenin ve gazabi kuvvetin eseri saydıklarından bunları yok etmeyi muvafık bulurlar.

Bazı kimseler, aynı fikri yalnız öfke ve şehvet cinsinden olan şeylere tatbik edip fazilet ve mükemmeliyeti bunların iptalinde görürler. Başka kimseler, kıskançlık ve cimrilik gibi arızalar hakkında da böyle düşünürler.

Dolayısıyla bazı kimseler der ki: Tabii varlığa faydalı olan şeyler, bugünkü varlığımıza faydalı olan şeylerden farklıdır. Şehveti öfkeyi vesair nefis arızalarını meydana getiren sebepler, natık cüze faydalı olan sebeplere zıttırlar. Bunun sebebini *Empedokles* gibi kimseler, faillerin tezadına atfederler. Bu kanaat *Parmenides* ve başka tabiiyecilerin eserlerinde açıkça okunur. Bu kanaatlerden birisi de eski mütefekkirlerin çoğu tarafından kabul edilmiştir ki hulasaten şöyledir: "İrade ile öl ki tabiatla yaşayasın." Zira bunlar iki türlü ölüm kabul ederler: Tabii ölüm, iradi ölüm. İradi ölümden maksat, şehvet ve öfke gibi nefis arızalarını iptal etmektir. Tabii ölümden maksat da nefsin cisimden ayrılmasıdır. Nitekim tabii hayattan maksat, mükemmeliyet ve saadettir. Bu fikirde olanlar, şehvet ve öfke gibi nefis arızalarının insanda, şüphesiz, arzu hilafına birleşmiş olduklarına kanidirler.

Eskilerin fikirleri hakkında naklettiğimiz bir sürü fasit kanaatler, şaşkın şehirlerde mezhep halinde yerleşmiştir.

Bazı kimseler, az önce bahsettiğimiz tabii mevcutların ahvalini müşahede edip, mevcutların muhtelif ve mütenakız olduklarını ve mevcutların bazen var olup bazen yok olduklarını –ve buna benzer başka iddiaları– tetkik edince; gördüler ki şimdi mahsus ve makul olan mevcutlar, mahdut cevherlere –ve her biri, ayrı ve hususi bir tabiata– malik değiller ki cevherleri tabiatın yalnız kendisinden ibaret olsun ve ondan başka bir şey olmasın. Bilakis [gördüler ki] o mevcutlardan her birisinin –mesela insanın

cevheri– namütenahi şeylerden teşekkül etmektedir. Bu sözden, cevherin mahdut olmadığı ve onun sonsuz şeylerden teşekkül ettiği anlaşılmalıdır. Şu kadar ki insanın cevherinden hissettiğimiz şey, bizce mahsus olan şeydir; aklettiğimiz şey de ondan anladığımız şeydir. Onun bu mahsustan ve bu makulden başka bir şey olmaması da caizdir, nasıl ki şimdi bulunan bir şeyin bulunması da caizdir. Onun cevheri yalnız bu makul lafızdan ibaret değildir. Fakat bundan olduğu kadar duymadığımız ve akletmediğimiz başka şeyden ibaret olabilir. Ve eğer o, şimdi mevcut olan şeyin yerine konmuş olsaydı, tarafımızdan duyulmuş ve anlaşılmış olacaktı. Ne çare ki elimizde mevcut olan şey budur.

Binaenaleyh bir kimse: "Tabiat her lafzın verdiği anlamın tabiatıdır; şimdi anladığımız şey değildir. Fakat namütenahi başka şeylerden ibarettir" diyeceğine, "*O, budur fakat akletmediğimiz başka bir şey de olabilir*" dese [iki söz arasında] hiçbir fark yoktur. Zira caiz olan şeyle bulunduğu farz edilen şeyin, imkânsız olması şart değildir. Nitekim bizce "*ondan başkası caiz değildir*" demekle "*ondan başkası mümkündür*" demek, bizi aynı neticeye ulaştırır. Halbuki o, başka şey olabilir. Ve bu şeyin mutlaka kendi ile çarpılmış bir sayı nevinden, yani "üç kere üç dokuz eder" nevinden olması şart değildir. Bu, onun cevheri olmamakla beraber, bundan doğan şeyin sayıdan başka bir şey olması veyahut duymadığımız ve akletmediğimiz bir şey olması veyahut henüz duymadığımız ve akletmediğimiz namütenahi duyumlardan ve makullerden olması veyahut mevcut olmadığı için duyulup anlaşılmayan bir şey olması mümkündür; nasıl ki herhangi bir şey kendi lazımını –cevher birliği icabı– ilzam eder diye lazım kılmaz; fakat ona o şekilde rastlamış olabilir yahut da bir dış müessir onu veya ahvalinden birini husule getirirken diğerini de husule getirmiş olabilir. Bu şartlar dahilinde her mevcut bulunduğu hal üzere hasıl olur. Hepsi de ya tesadüf eseri öyledirler veyahut her ikisine dıştan gelen bir müessir vücut vermiş olabilir.

Lafzımızın ifade ettiği şeyin yerinde bugün akıl edemediğimiz başka bir şeyin kaim olması mümkün olabilirdi. Dış müessirin yapabileceği işlerden biri, o şeyi bu makulün kılığına koymaksa, onun suretinde başka kimseyi görmek ve akıl etmek mümkün olmaz.

Bu fikir, şu yolda düşünenlerin fikridir: Bugün aklettiğiniz her şeyin zıt ve nakizi doğru olabilir. Meğer bu gördüğümüz şeyin hak ve doğruluk olduğunu ya tesadüfen veya buna benzer hallerde tevehhüm etmiş olalım veya insan lafzından anlaşılan şeyin bugün anladığımızdan başka bir şey olacağını veyahut namütenahi şeylerden ibaret olabileceğini düşünmüş olalım. Gerçi bu şeylerden her biri tarafımızdan anlaşılan zatın tabiatıdır. Eğer o şeylerle bugünkü makul, sayıca tek bir şey iseler ve eğer onlar tek olmayıp çoğunluk iseler ve hudutları muhtelif ise, insan adı toptan hepsine itlak olunur. Bununla beraber onların eğer hayatta bir arada görünmeleri mümkün ise, bugün onlar, kendilerine itlak edilen mümeyyiz vasıfla anılırlar. Böylece namütenahi şeyler dahi sayıca bir olurlar. Fakat bir arada bulunmayıp art arda sıralanmış iseler, cümleten tezat veya tekabül halinde olurlar. Eğer onlar mütekabil olmakla beraber namütenahi veya mütenahi olurlarsa, bizce "kendinden başkası veya nakizi caiz olmayan şeylerin cümleten nakizi, zıtları veya mukabili bulunmuş olur" demek dahi doğru olur. Ama [bir şeyin] bedel veya zıddına gelince onun hakkında hiçbir sözün doğru olmaması lazım geldiği gibi, söylenen her sözün de sahih olması ve kâinatta hiçbir muhalin bulunmaması lazım gelir. Zira bir şey başka bir şeyin tabiatına girince, bugün onun lafzından maksud olan şeyden başkası olamaz.

Bir şeyin tabiatı denince ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyin tabiatı mıdır? Duyması için, akletmesi veya mefhum olması için varlığı ihtimal dahilinde midir? Bugün bizce makul değilse, ne olduğunu bilmediğimiz bu şeyi, tümü itibariyle, kendi zıddı veya mukabili olabilir mi? diye düşünebiliriz ve böylece bizce mühâl olan şeyin mühâl olmaması da imkân dahiline girer.

Bu ve bu gibi fikirler hikmeti iptal ederler. Ruhlarda irtisam eden şeyleri mühâl kılarlar. Halbuki bunlar gerçek ve cevherleri itibariyle var olabilirler. Varlıkları cevher ve arazları ile kaim olup karşılıklı ve namütenahi vücutlardan teşekkül ederler ve hiçbir şeyin muhal olmasına asla ihtimal bırakmazlar.

EFLATUN'UN KANUNLARI'NIN ÖZETİ

[Fârâbî'nin Platon'un Kanunlar adlı diyalogu üzerine hazırladığı *Telhisu Nevamîs-i Eflatun* (Eflatun Kanunları'nın Özeti) adlı çalışmasından alınmıştır. Kitabı Türkçeye Fahrettin Olguner çevirmiştir. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1985.]

I. BÖLÜM

1- Birisi, kanunlar koymanın sebebini sordu. (Buradaki sebepten maksat; faildir. Kanunların faili demek; kanun koyan demektir.) Öteki cevap verdi: Kanunları koyan Zeus'dur (Zeus). (Yunanlılara göre Zeus, insanların babasıdır. Sebepler zinciri kendisinde son bulur) (5/1-4).

2- Sonra, kanunların çok olduğunu, bunların çokluğunun onu hükümsüz bırakmayacağını açıklamak üzere, kanun koyma mevzuunu yeniden müzakereye getirdi. Halk arasında yaygın olarak dolaşan ve bazı eski kanun koyucularını öven şiir ve hikâyeleri bu hususta delil olarak gösterdi (5/5-7).

3- Sonra, kanunlar bahsinde, onları iptal edenin hareketinden söz etmenin doğru olacağına işaret etti. Söz, onların kötülenmesine kadar uzandı (5/7-8).

4- O, bunun en yüksek rütbelerden biri olduğunu ve bütün hikmetlerin üstünde bulunduğunu açıkladı. Kendi zamanında bilinen ve yaygın olan kanun parçalarından bahsetti (5/8-9).

5- Eflâtun, selvi ağaçlarını, (diyalogdaki) soru soran ile cevap verenin girdikleri yolu ve duraklarını zikretti. Çoğu kimse, bunun altında ince manaların bulunduğunu, Eflâtun'un "ağaçlar" keli-

mesi ile insanları ve hakkında uzun uzun söz edilen, bıkkınlık veren, anlaşılması zor manaları kastetmiş olduğunu sandılar. Oysa iş, zannettikleri gibi değildir. Bununla o, sözün uzadığını, görünüşte konuşmanın, gayenin dışında bir yola girerek gerçek maksadı örtecek bir şekle büründüğünü anlatmak istedi (5/10-14).

6- Sonra, onlarca meşhur bulunan kanun hükümlerini tetkike ve bu mevzuda doğru olanı, sağduyu sahibi bir akim gerektirdiği tarzda uygun geleni bulmaya koyuldu. Bu, yemek hususunda birleşmek ve taşınabilir hafif silahlar almak meselesidir. O, bu türlü şeylerde birçok yararlar bulunduğunu açıkladı. Karşılıklı yaklaşma ve kaynaşmanın meydana gelmesi, çoğunun bineksiz yaya olması dolayısıyla tehlikeli yollarda yardımlaşmanın sağlanması, açıklanan yararlardandır (5/15-19).

7-Sonra, uygun silahlar alıp depolamanın, birleşip kaynaşmanın; umumi olarak insan tabiatında ve bilhassa bu toplulukta daima mevcut olan harp duygusunun zaruri bir neticesi olduğunu açıkladı (5/19-20).

8-Harpten doğan faydaları anlattı. Harbin kısımlarını bir bir saydı. Hususi ve umumi olanlarını belirtti. Harpler hakkındaki konuşma, kanunun faydalarından olan, –kişinin nefsine hâkim olmaya çalışması–, nefse ait kötülükler ile dışarıdan gelecekle-rin ortadan kaldırılması için güç ve kuvvet kazanması, her işte adalet araması gibi birçok şeyin zikredilmesine yol açtı (5/21-22, 6/1-2).

9- Yine bu bölümde faziletli şehrin (sitenin-devletin) hangisi ve faziletli kişinin kim olduğunu açıkladı. Hak ve doğrulukla galip olan kimsenin faziletli kişi, hak ve doğrulukla galip olan şehrin de faziletli şehir olduğunu belirtti (6/3-4).

10- Aynı şekilde idareciye olan ihtiyacın gerçekliğini, ona itaatin zaruretini ve bunun faydalarını anlattı. Sevilip sayılan bir idarecinin hüviyetini; kötülüklerin ortadan kaldırılması, insanlar arasındaki çatışmaların yumuşaklıkla giderilmesi ve iyi bir idarenin kurulması hususunda onun tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini belirtti. "Önemli ve önemsiz yerli yerine konulmalıdır" dedi (6/4-6).

11- İnsanların, kendi aralarındaki kavganın ortadan kaldırılmasına duydukları ihtiyacın gerçek ve onların bu hususta ki ar-

zularının kesin olduğunu, çünkü barış ve kurtuluşun burada bulunduğunu; bunun ise ancak kanunla ve kanun hükümlerinin yerine getirilmesiyle mümkün olacağını, kanun savaşı emrettiği zaman, tıpkı kötü bir şeyin sonunda iyi bir şey bulunduğundan dolayı emredilişi gibi, bunun da savaş için savaş değil, barışı bulmak için savaş olacağını açıkladı. Ayrıca insana, hayatında güvensiz bir refahın yeterli olmadığını söyledi. Bu hususta, kendilerine tanınmış bulunan Tartaos (Tyrtaeus)[76] isimli birinin şiirinden deliller getirdi. Dış savaşlar da ön sırayı tutan değil, nefsine hâkim olup barışı ve emniyeti sağlamak için imkân bulduğu ölçüde tedbir alan kimsenin ancak, övgüye değer bir kahraman olduğunu açıkladı. Bununla ilgili olarak, kendilerince meşhur bulunan şiirleri örnek gösterdi (6/9-16).

12- Bu hususta kanun koyucunun ulaşmak istediği hedefin ve gerçekleştirmek istediği gayenin; yüce ve aziz olan Allah'ın rızasına ermek, sevap kazanmak, öbür dünyayı elde etmek, ahlak sahasındaki dört faziletin üstünde bulunan "en büyük fazilete" sahip olabilmek olduğunu açıkladı. İnsanlar arasında kanun sahiplerini taklide çalışanların bulunduğunu, bunların çeşitli gayeler güden kabileler olduğunu ve çirkin maksatlarını gerçekleştirmek için kanunlar koymaya yeltendiklerini söyledi. Bunları zikretmekteki maksadı; insanları bu gibilerine karşı uyarmaktır (6/17-22).

13- Fazileti kısımlara ayırdı ve şu şekilde açıkladı: Onlardan bir kısmı insani, bir kısmı ise ilahidir. İlahi olanlar, insani olanlardan üstündür. İlahi hasletler, her ne kadar insani hasletleri aşarlarsa da onları ortadan kaldırmazlar. İnsani olanlar; kuvvet, güzellik, zenginlik, ilim ve buna benzer ahlak kitaplarında sayılıp gösterilmiş olanlardır, dedi ve şunları zikretti: Hakiki kanun sahibi; bu faziletleri, ilahi faziletlerin doğmasına imkân hazırlayacak şekilde tertip edendir. Zira insana has olan fazilet, sahibi tarafından kanunun gerektirdiği şekilde kullanılınca "ilahi fazilet" halini alır (7/1-7).

14- Sonra şunu açıkladı: Kanunların sahipleri, faziletleri hâsıl edecek olan sebeplere yönelip, onları emreder ve onların ger-

76. Tyrtaeus, M.Ö. VII. Yüzyılda yaşamış topal Grek şairidir. Daha çok askeri temalarda yazmıştır

çekleşmesiyle faziletler hâsıl olacağından dolayı da insanları o sebeplere sarılmaya teşvik ederler. Sebepler şunlardır: Davranışları kanuna uydurmak, arzularla zevkleri bir tertibe sokarak her birinden kanunun müsaade ettiği ölçüde almak. Korkuda, öfkede, buna benzer faziletlerin sebebini teşkil eden güzel ve çirkin bütün işlerde durum budur. Sonra şunu belirtti: Zeus ve Apollon kendi kanunlarında bu sebeplerin hepsini yerine getirmişlerdir. Bu ikisinin nizamındaki av, yemek için toplanma, harp ve benzeri şeylerle ilgili hükümlerin büyük faydalarını birer birer ortaya koydu (7/7-14).

15- Öte yandan harbin bazen zaruri olduğunu, bazen de heves, istek ve arzudan doğduğunu söyleyerek bunlardan hangisinin zevk ve arzuyu tatmin edici olduğunu, hangisinin zaruri bulunduğunu açıkladı (7/14-16).

16- Konuşmasının ölçüsü ve üslubu hakkında şunu hatırlattı: Soran ile cevap veren arasında geçen münakaşa (diyalog), her ne kadar zaman zaman bazı güzel ve üstün şeylerin kötülenip aşağılanarak ifade edilmesine varıyorsa da bunun maksadı; onun üzerindeki şüphelerin kalkması, üstünlüğünün ortaya çıkması, doğruluğunun ve iyiliğinin kesinlik kazanması için araştırma yapmak ve iyice düşünmektir. Doğrusu da budur ve bu, kanun hükümlerinden herhangi bir şeyin düşünülmesi hususunda söz söyleyeni mazur kılar. Çünkü onun istediği kavga ve inatlaşmak değil, fikir ve hakikattir (7/17-20, 8/1).

17- Sonra, bu kanunlarla ilgili olarak, onlarca bilinen bazı hükümleri kötülemeye girişti. Bu gibi hükümlerin, henüz işin başında kendisine ihtiyaç duyulan şeylerden olduğu sanılarak benimsendiğini, oysa bunun çocuklarla cahillerin işi olabileceğini söyledi ve akıllı olanın vazifesi; bu gibi şeyleri inceleyip üzerindeki perdeyi kaldırarak onların hakikatine ulaşmaktır, dedi (8/2-5).

18- Sonra, kanunun icabına göre hareket etmenin çok zor bir iş, iddia etmenin ve yapar görünmenin ise oldukça kolay bir şey olduğunu belirtti (8/5-7).

19- Daha sonra da eski kanunların meşhur hükümlerinden bazılarını ve bunlar arasında yer alan bayram işlerini anlattı. Bayramların bu alanda bütün insanların tabiat itibarıyla hoşlandığı ve arzu duyduğu zevklerin en iyisi ve bu vadide tanrılar ta-

rafından yapılıp konulmuş bulunan adet ve kanunların doğrusu olduğunu belirtti. Bunu doğru bularak övdü ve faydalarını açıkladı (8/7-10).

20- Aynı şekilde, içkinin içilmesini, bunun, kanunun gösterdiği şekilde kullanılması halindeki faydalarını ve başka türlü kullanıldığı takdirde de bundan doğacak olan şeyleri anlattı (8/10-12).

21- "Daima galipler doğru, mağluplar ise hatalı yoldadır" şeklindeki bir kanaatin mahzurunu gösterdi. Galibiyet, kabilenin çokluğundan doğmakla birlikte, onların bozguna uğraması da mümkün olabilir. Öyleyse insanın, galibiyetle gururlanmaması, aksine kendi hallerini ve kanunlarının durumunu iyice düşünmesi gerekir. Şayet haklı iseler, galip ya da mağlup olmaları birbirine eşittir. Zira haklı olan, çoğunlukla galiptir ve mağlup olduğu zaman da bu, geçici bir haldir dedi T8/13-17).

22- Sonra şunları anlattı: Hakiki kanun koyucu olan, buna her teşebbüs eden değil; fakat o, Allah'ın yarattığı ve kanunlar koymaya müsait hale getirdiği kimsedir. Herhangi bir sanatta usta olan herkes, kaptan ve benzerleri de böyledir. Ayrıca o, sanatını icra ettiği zamanda da, etmediği zamanda da eşit olarak "usta" unvanını almaya hak kazanmış bulunmaktadır. Hatta bir sanatla tanındıktan sonra onu yapmaktan vazgeçen, "usta" unvanına hak kazanmış olduğu gibi, bir sanatı icra eden de onu güzel yapmadığı, onda maharetli, hazırlıklı ve kabiliyetli olmadığı zaman "usta" unvanına müstahak olamaz (8/18-23).

23- Sonra şunu açıkladı: Kanunları koyan, onları önce kendisi tatbik etmeli, sonra da onlarla emretmelidir. Zira o, emrettiğini kendisi yapmadığı, başkası için lüzumlu gördüğü şeye kendisi uymadığı zaman onun emri yerine gelmez ve sözü, emredilenlerin gönlünde gereği gibi iyi bir kabul mevkii bulmaz. Bu, tıpkı, doğrudan doğruya kendisinde harbe girme cesareti bulunmayan kimsenin ordu idare etmesine benzer ki, onun bu idaresi, istenen sonuca ulaşamaz. O, buna sarhoşlardan örnek verdi ve dedi ki: Eğer, sarhoşların başı da, onlar gibi sarhoş olursa, onun idaresi de doğru yolu bulamaz. Öyleyse, sarhoşları idare edebilmek için onun, zihin, bilgi ve dikkat bakımından son derece ayık ve uyanık olması gerekir. Onun bu sözleri şu gerçeği

ortaya koyar ki: Kanunları koyanın kendisi de, halk gibi, cahil olduğu zaman, onun, halka yarar sağlayacak kanun koyması mümkün değildir (9/1-9).

24- Eflâtun, ceza ve mükâfat vermeyi, kanunların muhafazası hususunda kendilerinden faydalanılacak şeyler olarak gösterdi. Kendi nefsini ve elinin altındakini ihmal eden, bu ihmali tarafından büyük bir çöküntüye uğratılır, dedi (9/ 10-12).

25- Sonra şunları zikretti: Bir kimse; çok münakaşacı, çok sözlü ve konuşkan, bu hususta da güçlü olarak şöhret bulunca o, ne zaman herhangi bir şeyi ortaya atıp onu övse, vasıflarını söylese, bu şeyin kendi özünde, o zatın vasıflandırdığı şekilde faziletli olmadığı, ancak, onun konuşma gücü ile bunu böyle gösterdiği zannedilir. Bu, çoğu kere, alimlere arız olan bir beladır. Herhangi bir söz işitenin üzerine düşen vazife; işin bizzat kendisini, kendi aklına dayanarak doğru bir düşünce ile ve derinlemesine incelemektir. O şey hakkında söylenmiş olan bu vasıflar, gerçekten onda var mıdır? Yoksa bunlar konuşmacının, konuşma kudret ve maharetine dayanarak, ya da ona olan sevgisinden ve onun hakkındaki iyi düşüncesinden ve kanaatinden dolayı uydurduğu birtakım sıfatlardan ibarettir? Eğer o şey, bizzat özü itibarıyla şerefli ve bu sıfatlara layık ise bu takdirde o, "bizim onu sevgiden dolayı böyle, vasıflandırdığımız" tarzındaki şüpheyi atsın, Kanun, kendi özü itibarıyla şerefli ve faziletlidir. O, kendisi için ve kendisi hakkında söylenen bu şeylerin hepsinin üstündedir (9/13-22).

26- Sonra şunu açıkladı: Kanunların ruhu ve faziletleri ile bütün eşyanın hakikatlerini kavramak için mantıktan ve orada maharet kazanmaktan başka çıkar yol yoktur. İnsana düşen vazife; burada kendi kendine talim edip bu hususta meleke kazanmaktır. İşin başında onların maksadı; "kanunun hakikatine ermek" olmayabilir, bu doğrudur. Çünkü bu onlara sonunda fayda sağlar. Bu hususta çeşitli sanatlardan örnekler verdi. Mesela; evleri ve kapıları oyuncak olarak alan çocuğun ruhunda, bu sanatlarla ilgili melekeler ve kabiliyetler hasıl olur ve o, ciddi olarak bu sanata atılınca bunlardan faydalanır. Sonra kanun sahibine döndü ve şöyle dedi: Kanun sahibinin, çocukluğundan itibaren siyaset işleriyle uğraşması, bunun yanlışını ve doğrusunu

inceleyip gözden geçirmesi... Bütün bunlar, o bu sahada gerçekten işi ele aldığı zaman kendine fayda sağlayacak olan şeylerdir. İşte o zaman ve bu takdirde o, bu işte görüp geçirmiş olduğu eğitim ve tecrübeden dolayı nefsine hâkim olma ve karşısındaki engele göğüs germe imkân ve kudretine ermiş olur (9/23, 10/1-9).

27- Sonra şu açıklamaya girişti: Her insanın ruhunda, aralarında karşılıklı olarak cazibe özelliği bulunan, iki kuvvet mevcuttur ve o, sevinç, üzüntü, haz, elem gibi birbirine zıt olan duygulara sahiptir. Bu iki kuvvetten biri temyiz kuvveti, öteki ise hayvani kuvvettir. Kanun işi, hayvani olanla değil, sadece temyiz kuvvetiyle olur. Şunu belirtti: Hayvani kuvvetten doğan "cazibe"; güçlü, şiddetli ve dayanıklıdır. Temyiz kuvvetinden gelen ise, daha yumuşak ve daha incedir. Fert olarak insana düşen vazife; bu cazibeler içinde ruh hallerini inceleyip temyize ait olana uymaktır. Bütünü ile şehir halkının vazifesi ise; kendi başlarına temyize güçleri yetmediği zaman kendi kanunlarını koyanların, kanunların yolunda olanların, aralarında gerçeği söyleyenlerin, iyilerin ve doğruların gösterdiği hakikati kabul etmektir (10/10-17).

28- Acı ve tiksinti veren bir ilacı içenin duyduğu elem ve ıstırap, sonunda o kimseyi sıhhatin rahatına kavuşturacağından dolayı nasıl övülmeye değer bir şey ise,- kanun sahibinin buyruğu olan zahmet ve meşakkate katlanmak da, huzuru ve fazileti getireceğinden dolayı, son derece doğru bir harekettir (10/18-20).

29- Sonra şunları açıkladı: Ahlak; birbirine bağlı ve birbirine benzer, hallerdir. Onunla zıddı arasındaki farkın seçilmesi gerekir. Mesela hayâ iyidir. Bunda ileri gidilince miskinlik doğar ve kötü olur. İnsanlar hakkında iyi düşünmek güzeldir, kalbin barışıdır. Fakat bu, düşmanlara karşı olunca kötüdür. Aynı şekilde ihtiyat; iyidir. Aşırı olunca korkaklık ve döneklik halini alır ve dolayısıyla kötü olur. Şunu ifade etti: Kişi beklediği gayeye, iyi olmayan bir yola saparak ulaşırsa, gaye iyiliğin ve faziletin en üstünde de bulunsa, bu, yine de çirkindir. Bunun en iyisi, onun kendi gayesine en güzel yolla ulaşmasıdır (10/21-23, 11/1-4).

30- Sonra faydalı bir şey hatırlattı. Şöyle ki: Akıllının yapması gereken şey; kötülüklere, onları tanımak ve içine düşmemek, onlardan iyi bir şekilde korunmak için yaklaşmaktır. Buna içkiden bir misal verdi ve dedi ki: Sarhoş olmayan, sarhoşların yanına, sarhoşluktan doğan kötülükleri tanımak, sarhoşlar arasında ortaya çıkan kötü ve çirkin hallerden kaçınmanın yolunu öğrenmek için sokulmalı ve bunun için onların meclisinde bulunmalıdır. Onlar arasında ortaya çıkan bu kötülüklerden biri şudur: Bünyesi zayıf olan biri, kadehleri boşalttıkça kendinde, kendisinde olmayan, bir güç bulunduğu kuruntusuna kapılır ve kendinde vehmettiği güce dayanarak kavgaya, gürültüye girişir. Fakat gücü kendisini ortada bırakıverir. İçenlerin başına gelen daha birçok şey vardır (11/5-11).

31- Sonra şunları belirtti: Herhangi bir fazileti elde etmeye kalkan kimsenin, daha önce, onun karşılığı olan rezaleti kaldırmaya çalışması gerekir. Zira faziletin gelişi ancak, rezaletin gidişinden sonradır. Dedi ki: Her tabiatın, hususiyle kendine uygun bir fiili vardır. Dolayısıyla, kişinin ve kanun sahibinin vazifesi, hükümlerinden her birini, zayi olmaması bakımından ona uygun ve münasip olan yere koymak için, bunu bilmektir. Zira bir şey yerli yerinde olmayınca, yok olur. Onun hiçbir izi de kalmaz (11/12-17).

II. BÖLÜM

1- Bu kitapta şunları açıkladı: İnsanda, insanın ahlak ve faziletlerinin sebebi olan tabii şeyler vardır. Kanun koyucunun da bunları dikkate alması, onları düzeltip takviye etmesi, düzeltip takviye edecek kanunlar koyması gerekir. Çünkü bunlar düzeldiği zaman, bunlara bağlı olarak, ahlak ve fiiller de düzelir (11/18-21, 12/1).

2- Öyle zannediyorum ki "çocuklar" kelimesiyle o, yaş, ilim ve din sahasına yeni girenlerin eşit olarak hepsini kastetmiş bulunmaktadır (12/1-2).

3- Sonra şunu açıkladı: Tabii şeylerin özü, aslı ve kaynağı haz ve elemdir. Fazilet ve rezaletler bu ikisi vasıtasıyla meydana gelirler (12/3-4).

4- Bunun sonunda da o, ahlak ile ilimleri ele aldı ve bu ikisini "talim ve terbiye" ismi ile sundu (12/4-5).

5- Kanun sahibi, kanunların yerine getirilebilmesi için halka doğrudan doğruya hazlardan uzak durmalarını emrederse, tabiatlarındaki hazlara karşı olan daimi meyilden dolayı insanlar o emre uymazlar. Ancak kanun sahibi, halkın eğlenip zevk alacağı günler ve bayramlar tesis ederse bu, ilahi zevkler haline gelir. İşte onların çeşitli musikiyi serbest bırakmaları, tabiatların buna olan meylini bildiklerinden ve bundan zevk almanın ilahi olmasını istediklerindendir. Bu hususta o, kendilerince meşhur bulunan dans, flüt gibi eğlence örnekleri gösterdi (12/5-10).

6- Şunu belirtti: Her şeyde iyi ve kötü bulunabilir. Musiki çeşitleri içinde iyi olanı; sağlam bir karaktere uygun olup insanı cömertlik, cesaret gibi iyi ve faydalı ahlaka sevk edendir. Kötü ise, insanı bunun zıddı hallere sürükleyendir. Mısır heykellerinde mevcut bulunan ve yöre halkının adet ve kaideleri benimsemesine yardımcı olan şekil ve melodileri buna örnek olarak gösterdi ve bunun ilahi olduğunu söyledi (12/10-15).

7- Aynı şekilde şunu açıkladı: Her genç yaşta olan bu zevk lerle neşelenmeye daha müsait, yaşlı bulunan ise daha oturaklı ve daha sakindir. Usta bir kanun adamı, herkesi iyiliğe ve saadete doğru götürücü vasıfta kanun koyan kimsedir. Öte yandan her grubun, milletlerden her birinin ve her bölge halkının, ötekilerinkinden ayrı olan bir tabiatı vardır. Usta ve becerikli kimse, musiki ve benzeri sahalarda topluluklardan yalnızca birine hitap edecek bir şey getiren değil, bu tabiatların farklılığına, çokluklarıyla birlikte huy ve yapılarındaki ayrılığa rağmen, bu tabiatların hepsine hâkim olacak ve onları kanunu kabule sevk edecek kanun ve adetleri ortaya koyandır. Zira bu, bütün bu grupları tabiat itibarıyla bu yola sevk etme imkânına daha çok sahiptir. Ayrıca, ilim sahibi ve olgun bir insana hükmedecek tarzda bir kanun ortaya koyan, ilim sahibi olmayan ve olgun bulunmayan bir topluluğa hükmedecek tarzda bir kanun getirenden daha üstündür. Bu, tıpkı olgun yaşı, sabırlı ve dayanıklı haliyle (çevreyi) coşturan şarkıcıya benzer (12/16-22, 13/1-4).

8- Kanun sahibi ile kanunu ayakta tutacak ve onun hükümlerini yerine getirecek olanların, halkın, işlerini, çokluğuna, çe-

şitliliğine rağmen, işlerinden hiçbirinin kendilerinin meçhulü kalmayacak tarzda hepsini tam ve sağlam bir şekilde yapmaları ve bunlardan hiçbirini ihmal etmemeleri gerekir. Çünkü halk, kendilerinin ihmallerini görüp hissettikleri zaman, imkân bulduğu ölçüde kendilerinden tiksinip uzaklaşır. Zira bir şey bir veya iki defa ihmal edilince tesirini kaybeder ve çoğunlukla da silinip gider. Nitekim bir-iki kere kullanılınca da vazgeçilmez bir adet haline gelir. Kullanıldığı ölçüde pekişip sağlamlaşır, ihmal edildiği nispette de silinip gider. Gençler ve çocuklar bunu bilemez. Öyleyse bu onlara kabul ettirilip yaptırılır. Zira onlar, kanuna zıt olarak eğlenmeye, zevk ve arzularının peşine düşmeye alışırlarsa bu takdirde kendilerini kanuna uydurmak güçleşir. Şu halde onlar için kanuna uygun tarzda zevk ve eğlence gerekir. İnsanlar ve çocuklar kanunla ünsiyet kazanıp onu yerine getirmeye alışmalıdır (13/5-13).

9- Kanun sahibinin her insan grubuna hitabı, onların zekâ ve anlayışları seviyesinde, onlara yapacağı açıklama da onların gücünün yeteceği tarzda olmalıdır. Zira bir şeyin anlaşılması insana ne kadar güç gelir ve insan onu yapmaktan ne derece aciz kalırsa, bu şey insanları o derece red ve inkâra sürükler, insanların onu terk edip atmalarına sebep olur. Hastaya iyi gelecek ilaçları, hastanın iştah açıcı gıdaları içine karıştırarak veren şefkatli, merhametli, hazık bir hekimi buna örnek olarak gösterdi (13/14-19).

10- Sonra o, iyiliğin mutlak değil izafi olduğunu açıklamaya geçti. İçinde, bir topluluk tarafından iyi sayıldığı halde bir başka toplulukça böyle kabul edilmeyen iyiliklerin zikredildiği eski bir şiiri, sözünün doğruluğuna delil olarak gösterdi. Mesela sıhhat, güzellik, zenginlik... Bütün bunların iyiler için iyilik olduğunu, kötüler ve zalimler için ise iyilik olmadığını ve bunların onları saadete götürücü faktörler teşkil etmediğini belirtti. Aynı şekilde hayat da iyiler için iyilik olduğu halde kötüler için bir kötülüktür. Bundan da iyiliğin muhakkak surette "izafi" olduğu gerçeği ortaya çıkar. İşte bu, kanun sahibinin ve aynı şekilde, kendilerinden doğru olmayan bir şeyin ortaya yayılmaması bakımından, şairlerin ve düşüncelerini kaleme alma durumunda olanların hepsinin üzerinde ciddi olarak durması gereken bir husustur, dedi (13/20-22, 14/1-5).

11- Sonra; "Bütün iyilikler; hali hazırdaki zevkten, iyi ve güzel olan şeyler de zevk ve fayda veren şeylerden ibarettir" şeklindeki kanaati inceleyip bunun aksinin doğru olduğunu, bunun ise kesin delile dayanmayan bir sözden ibaret bulunduğunu, zevk verici birçok şeyin hakikatte iyi olmadığını, bunların sadece aklı kıt kimselerin zevk duyduğu şeyler olduğunu açıkladı. Hayatım üzerine yemin ederim ki iyi; onun sonucunu bilen kimseye zevkli gelen şeydir. Neticesini kestiremeyene göre lezzetli ise elbette iyi değildir. Sapık davranışlar hakkındaki kanaat da böyledir. Onlar da iyiliklere ters düşer, dedi (14/5-10).

12- Sonra da şunu açıkladı: Bir hüküm; bütün insanların aynı şekilde sarılması gereken bir şey değildir. Aksine, her grup için, başkalarını ilgilendirmeyecek olan hükümler vardır. Dansı ve insanların yaş durumlarını; dansın çeşitlerinde ve yapılışında insanların (gerek yaş itibarıyla, gerekse kendilerine her zaman değil de bazı zamanlarda arız olan herhangi bir halden dolayı) farklı oluşlarını buna örnek olarak gösterdi. Çünkü bir şey kendi yerinden başka bir yerde kullanıldığı zaman onun güzelliği, tadı ve zevki olmaz. Bu vasıflar ona o yerli yerinde kullanıldığı zaman ait olabilir, dedi ve bu hususta misaller verdi: Çalgı çalması, raks etmesi kendisi için münasip olmayan bir ihtiyar, topluluk içinde bunları veya bunlara benzer herhangi bir şeyi yaparsa insanlar, bundan dolayı kendisine saldırmamakla birlikte onu hoş da karşılamazlar. Aynı şekilde insan, çalgıyı ve raksı gerektirecek durumun bulunmadığı bir yerde bunları yaparsa, bu son derece ayıp ve çirkin olur. Ve yine kişinin kendine yakışmadığı halde yahut da yapılması uygun olmayan bir yerde ve biçimsiz bir zamanda yaptığı şeylerin hepsi böyledir; onun bu şekildeki böyle bir fiili yahut da yapılmasını gerektirecek bir sebep bulunmadığı halde onu yapması güzel ve iyi olmaz. Bu, çirkindir, uygunsuzdur ve iyi karşılanmaz. Görenlerin, özellikle olgun olmamaları halinde, onu reddetmelerine, çirkin bulmalarına ve kötülemelerine yol açar (14/11-21, 15/1-3).

13- Sonra aynı şekilde, zevkin ve lezzetin de, insanların ayrılığına, onların hal ve durumlarının, ahlak ve tabiatlarının farklılığına göre, ayrı ayrı olduğunu açıkladı. Bunu açıklamak üzere de kahramanlardan ve sanat erbabından misaller getirdi: Bir sa-

nat kolundakilerin hepsi için zevkli ve lezzetli olan şey, başka sanat erbabı için zevkli ve lezzetli değildir. Doğru, güzel, mutedil de böyledir. Bu kısımda, bütün bu şeylerin izafi olarak güzel ve izafi olarak çirkin bulunduklarını ve onların bizzat kendiliklerinden güzel veya çirkin olmadıklarını açıklamak hususunda o, sözün hakkını verdi. Sanat erbabı da, kendilerinden sorulduğu zaman, şüphesiz, bunun böyle olduğunu teslim edeceklerdir, dedi (15/ 4-10).

14- Sonra şunları açıkladı: Bir şeyin özünü, zatını, mahiyetini ve hüviyetini bilmeyen kimsenin, o şeyin parçalarını, ona uygun gelen ve lazım olan şeylerle kendisine geçici olarak tabi bulunan şeyleri tayin, tespit ve tertip etmesi mümkün değildir. Aksini iddia eden kimse boş bir iddiada bulunmuş olur. Bir şeyin mahiyetini bilen kimsede, o şeyin iyiliği, kötülüğü, güzelliği ve çirkinliği kendisi için gizli kaldığı sürece aynı haldedir. Bir şeyi tam olarak bilmek demek; o şeyin mahiyetine, güzellik ve çirkinliğine, iyilik ve kötülüğüne vakıf olmak demektir. Kanunlar hususunda ve bütün sanat ile ilimlerde de durum böyledir. Şu halde bir şeyin iyiliğine, kötülüğüne, kusur ve kabahatine hükmedecek olan kimse o şeyin, yukarda zikredilen bu üç hususiyetine iyice vakıf olup bu bilgisini sıkıca sağlamlaştırdıktan sonra onun hakkında hüküm vermeli ki hükmü tam doğru ve gerçek olmuş olsun. Bir şey hakkında en iyi hüküm veren, onu inşa eden ve ortaya koyandır. Çünkü bu üç hususu bilerek onu inşa edip ortaya koyan kimse ancak, ortaya koyduğu bu şeyin her haline uygun olanı meydana getirme kudretine sahiptir. Bu üç bilgi ile bu kudrete sahip olmayan kimse, onu vaz ve inşa etmeye nasıl muktedir olur? Bu yalnızca kanunlara has bir durum değildir. Aksine, her ilim ve sanat için de geçerlidir. Bu hususa şiirlerden, şiirin ölçü, üslup ve ahenginden, musikiden, bunları ortaya koyanlardan, bunların çeşitlerini kullanıp icra edenlerden örnekler getirdi (15/11-24).

15- Dans ve musiki bahsinde o, sözü çok uzattı. Onun bütün maksadı, bu örneklerle şunu göstermektir ki: Kanun ve nizam hükümlerinin her biri kendine uygun yerde kullanılmalı ve bunu taşıyabilecek olan kimseye yüklenmelidir, intikalin bozulması, bir şeyin uygun ve münasip olmayan bir yerde kullanılması

o şeyin doğrudan doğruya terk edilmesinden daha kötü ve daha zararlıdır. Kendi içlerinde yaygın bulunan musikiyi yerli yerinde ve ehli içinde kullananın hak ettiği övgüyü anlattı. Onu değiştirip başka kılığa sokan, icra etmeye müsait olmayan zamanda kullanarak bela ve kötülükleri ayağa kaldıran kimsenin de müstahak bulunduğu kötülemeyi belirtti (16/1-7).

16- Musiki sanatının Yunanlılar yanında hatırı sayılır bir değeri vardır ve kanun sahiplerinin ona karşı tam bir ihtimam ve himayeleri mevcuttur. Gerçekten de o, bilhassa ruha nüfuz edici tesirinden dolayı çok faydalıdır. Kanun, ruha ait bir prensiptir. İşte bundan dolayıdır ki bu mevzuda o, sözü çok uzun tuttu. Zira bedenlere verilmesi gereken terbiye, ruhu terbiye etmek içindir. Çünkü bedenlerin doğrulup düzelmesi, ruhun doğrulup düzelmesini sağlar (16/7-11).

17- Sonra, yukarıdaki tavsifine uygun olarak, başka bir hususu açıkladı. Şöyle ki: Bir şeyin yapılması bir kanundan dolayı olur. Aynı şeyin terki de yine bir başka kanundan ileri gelir. Bu, kötü ve çirkin bir şey değildir. Çünkü kanun, insanları en üstün iyiliğe ve tanrılara itaate ulaştırabilmek gayesiyle kendisini gerekli kılacak bir hale uygun olarak ortaya çıkar. Buna örnek olarak içkiyi ve onun içilmesini gösterdi. Eski Yunanlılarda bir grup içkiyi kullanıyor, bir başka grup ise, zaruret halinde bile, ondan kaçmıyordu. İçkinin içilmesini zaruri kılan sebepler ise; doğum gibi durumlarla dağlama ve benzeri bedene ıstırap verici tedavilerde akim ve şuurun yokluğuna ihtiyaç duyulan hallerdir. Sıhhatin kazanılması için ve başka bir şeyin bunu sağlayamadığı durumda, içki ile tedavi olma hali de böyledir. (16/12-19).

III. BÖLÜM

1- Burada şunu açıklamaya girişti: Kanunların konulması ve eskiyip yenileştirilmesi, bu zamanda ortaya çıkmış bir mesele değildir: Bu; eski zamanlarda da mevcut olan birşeydir ve gelecekte de olacaktır. Kanunun eskiyip bozulması iki sebeple olur. Bunlardan biri, onun üzerinden uzun zamanların geçmesidir. Öteki ise alemde tufan ve salgın hastalıklar gibi insanları imha edici olan umumi hadiselerin vuku bulmasıdır (16/20-22, 17/1-3).

2- Sonra şunları açıklamaya geçti: Medeniyetler nasıl doğar? Kanunlara ve idarelere ihtiyaç gösterecek olan haller ne şekilde meydana gelirler? Buna, öteki medeniyetlerin içinde boğulup gittiği tufanı örnek olarak gösterdi. Sonra medeniyet doğar, yeşerir ve gelişip olgunlaşır, dedi. Bu devirde kendilerince meşhur bulunan topluluk ve medeniyetleri, onların nasıl yok olup gittiğini ve onların yerine başka medeniyetlerin nasıl geçtiğini anlattı (17/4-8).

3- İnsanlar bu toplu hayatın başlangıcındayken onların övülmeye değer ahlakları vardı. Çoğaldıkları zaman bu huylar da değişti. Mesela onlar, bu devrede (tufanın hemen sonrasını kastediyorum) birbirlerine tebessümle bakıyor, bazıları öteki bazılarıyla anlaşıp kaynaşıyorlardı. Çoğalınca, aralarında yavaş yavaş kıskançlıklar başladı. Giderek birbirlerine kızar ve küser oldular. Hatta birbirlerinden ayrılıp uzaklaştılar ve savaşa tutuştular (17/8-12).

4- Yine sanatlar da bu dönemde (tufan sonrasını kastediyorum) yok olup gitmişti. Yavaş yavaş, ilkin ve öncelikle kendilerini zorlayan ihtiyaçlara göre bunları meydana getirmeye başladılar. Mesela; maden aramak, bitki toplamak, işyeri ve ev edinmek gibi kitabın aslına bakar ve azıcık düşünen biri için bilinmesi güç olmayan şeyler (17/12-16).

5- Bilinen bir şeydir ki sanat hareketleri öncelikle zaruri olan şeylerden doğar. Daha sonra da güzel ve iyi şeylere yönelir. Sözgelimi elbise edinmek, öncelikle, örtünmek, ayıpları gizlemek, soğuk ve sıcaktan korunmak içindir. Daha sonra da bunun iyisi ve güzeli aranır. Bütün öteki şeylerde de durum böyledir (17/16-19).

6- Şunu açıkladı: Şehirleri, kaleleri ve korunma yerlerini insanlar, başlangıçta, yırtıcı ve zararlı hayvanlarla eziyet verici şeylerden korunmak maksadıyla yaptılar. Sonra da bunlar, zaman zaman kendi aralarında savaşlar çıkınca, onları birbirlerine karşı koruyan yerler oldular (17/19-22).

7- Öte yandan, adet ve kanunların nasıl doğduğunu anlattı ve dedi ki: Babaların takip ettiği hareketler, çocuklar arasında birtakım adetler halini alır. Bunun sonunda, bu bir asabiyet halini alınca, ilk defa olarak çeşitli hareketleri, büyük evlerin sahip ve ahalisini, büyük babaların çocuklarının, hepsinin faydasını ve iyiliğini

içinde bulunduran bir noktada birleştirecek olan umumi bir kanun koyma ihtiyacı zaruret haline gelmiş olur. Şair Homeros'un İlianes (İlyada) şehrini ve oradaki hareketin nasıl doğduğunu anlatan sözlerini buna delil olarak gösterdi (18/1-6).

8- Kabilecilikten doğan, bir şehir halkının öteki şehre karşı beslediği kin ve üstünlük duygularından kaynaklanan kavgaları anlattı. Bunun kanunsuz olduğunu ve fayda sağlamayacağını belirtti. Eski Yunanlıların muhasara edip zorla ele geçirdiği şehirleri buna örnek olarak gösterdi ve bu durumda onların halinin nasıl olduğunu belirtti (18/6-9).

[...]

14- Sonra şunları açıklamaya girişti: Hükümdarlar ve baştakiler edepli olmadıkları zaman, hem kendi işleri, hem idareleri altındakilerin işleri bozulur. Nitekim Yunan hükümdarlarından getirdiği örneklerde bunu gösterdi. Bunlar ilim sahibi olmadıkları zaman gerek idareleri altında bulunanların işlerini ve gerekse kendi işlerini fesada uğratırlar. Sonunda da devletleri harap olur. Hükümdarların cehaleti, halkın cehaletinden çok daha zararlıdır (20/2-5).

15- Sonra şunu açıkladı: İşlerinin doğrulukla yürümesi için şehir halkına edepli bir başkan ve memnuniyet verici iyi bir idare muhakkak lazımdır. Beden için gıda, gemi için kaptan nasıl lüzumlu ise, aynı şekilde nefis için de idare lüzumludur. Aksi halde iş (bozguncular bahsinde de belirttiği gibi) fesada uğrar. Nitekim hasta beden güçlüğe dayanamaz. İyi ve faydalı iş yapamaz. Aynı şekilde hasta bir nefis de temyizde bulunamaz; daha iyi ve daha faydalı olan şeyi seçemez. Nefsin hastalığı, kendisinde ilahi siyaset adabının bulunmayışıdır. Aslında böyle olmadıkları halde kendilerini ilim ve edep sahibi zanneden, üstün olmak isteyen ve neticede işleri fesada uğratan idarecilerden örnekler verdi (20/5-12).

16- Sonra şunu açıkladı: Kanun sahibinin, insanları sevgi ile karşılayabilmesi, kanunların üstün ve değerli olarak kalabilmesi ve işin kolay yürüyebilmesi için onun, en büyük ilgi ve dikkatini "sevgi" meselesine hasretmesi gereklidir. Aksi takdirde iş zorlaşır ve ona güç gelir (20/13-15).

17- Öte yandan şunu açıkladı: Başkanların çokluğu, işleri karıştırır. Kanun koyucuya düşen; "hedef tek başkanlık" olmalıdır. Aksi takdirde gayesi gerçekleşemez. Kanun yolundan "bir ve tek başkanlık" esası gerçekleşmedikçe kanunu ortada görünse de yaşama imkânı olmaz. Zira bu iş, (kuvvetlerin) eşitliğine ve çift -yönlü müdahaleye dayanamaz. Aynı zamanda da şunu belirtti: Kanun sahibi için en iyi ve en faydalı şey, hürriyet yolunda yürümektir. Başkanda haset bulunmamalıdır. Zira haset köleye ait huylardandır ve onun için başkanlık hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olan bir şeydir. İşler hürriyet yoluyla olunca, idare edilenlerin itaat ve bağlılıkları içten ve gönülden olur. Bu da bekaya giden en yakın yoldur. Fars'ta, Fars krallarında, onların huy ve ahlakında, gerek buna, gerekse bunun aksi olan duruma uygun örnekler gösterdi ve bu mevzuda doyurucu sözler söyledi (20/15-13).

18- Sonra faziletlerin ve adabın bölümlerini açıklamaya girişti ve şunları söyledi. Kanun sahibinin üzerine düşen vazife; bu huy ve davranışları temyiz ederek sırasında yapması lazım geleni yapmak, ona teşvik etmek, insanlara, kölelik usulü ile değil, hürriyet yolu ile onu benimsetmek ve kendilerine ona bağlanmanın lüzumunu duyurmaktır. Köleliğin kötülüğü, bu hususta Fars'tan getirdiği misaller içinde belirtilmiştir (20/24, 21/1-4).

19- Fars'tan hikâyelerine devam etti; onların devlet idarelerinin hükümdarlardan oğluna geçişinden, denizde yaptıkları harpten bahsetti. Bundan alınacak ibret şudur ki; bir şehirdeki düşmanlar gerektiğinde birbirleriyle dost olurlar. Kanun sahibine düşen vazife; kanununa tabi olanlar arasındaki sevginin bu neviden bir sevgi olup olmadığını araştırarak, bu yönden kanuna bir zarar ve ziyan gelmemesi için tedbirini buna göre, kesinlikle ve bilerek almaktır (21/4-9).

20- Sonra, eski kanun ve adet hükümlerinden biri olan musiki meselesini incelemeye koyuldu. Bu hususta, bundan önce zikretmiş olduğu şeyleri; adet ve kanunların hürriyet yolu ile benimsenmesini, bundaki iyiliği ve faydayı, bunların baskı ve kölelik yolu ile kabul edilmelerinden doğacak zararı açıkladı. Baskı ve kölelikle ortaya çıkacak kini, nefreti ve düşmanlığı anlattı, (21/10-13).

21- Bir devletin işleri, içten gelen bir sevgi, tam bir edep ve olgun bir akıl ile yürütülmezse, onun sonu çöküş ve yok oluştur. Eğer bir devlette bu üç vasıf mevcut olursa, sonuç olarak o, iyiliğe ve saadete ulaşır (21/13-16).

22- Bir şehir hakkında söylenenlerin hepsi, bir tek ev ve bir tek insan için de aynı şekilde doğru ve geçerlidir (21/ 16-17).

IV. BÖLÜM

1- Şimdi bu kitapta da şunları açıklamaya girişti: Hakikatte şehir; "şehir" olarak isimlendirilen bir "yerden" veya "insanlar topluluğundan" ibaret değildir. Onun birtakım şartları vardır. Bunlar: Halkının bir kısım siyasi kanun ve kaideleri kabul eder olması, ilahi bir idarecinin bulunması, halkında övülüp beğenilecek birtakım huyların ve âdetlerin görülmesi, yerinin; halkının lüzum ve ihtiyaç duyacağı gıdaların ve öteki zaruri şeylerinin teminine imkân verecek tarzda, elverişli bir tabiatta olması gibi hususlardır (21/18-22, 22/1-2).

2- Sonra bir başka noktaya işaret etti: Şehir halkı için konulan kanundan beklenen gaye, halkın onu duyup ona sadece (körü körüne) itaat eder olması değil, aksine onların güzel ahlak ve hoş âdetlere sahip hale gelmesidir, (22/3-5).

3- Sonra bir başka hususa temas etti: İnsanın ahlakı ve âdetleri kanuna uygun, güzel ve memnuniyet verici olmadığı müddetçe o, daima bir gerileme ve alçalma içinde olur. İnsanın, yaşı ilerlediği halde kendisinin gerileme içinde olması çirkindir. Yüzme ve buna benzer basit sanat ve kazanç mecburiyetlerine düşerek ruh ve nefislerinin eğitimini terk eden kahramanları buna örnek olarak gösterdi ve kendilerince meşhur bulunan Homeros'un şiirinden, nefsinin eğitimini ihmal ederek cesaretini kaybedip yırtıcı hayvanlardan korkar duruma düşen kurttan misal getirdi (12/5-10).

4- Sonra da (beliren) bu hususları bütünü ile şehir içinde göstermeye çalıştı (22/11).

V. BÖLÜM

[...]

19- Filozof, gerek bu mevzuda ve gerekse kanun sahibinin; zenginlerin işleriyle ilgilendiği gibi, fakirlerin işleriyle de ilgilenmesinin ve hatta fakirleri kalkındıracak, onların gönüllerini hoş edecek kanunlar yapmasının kendisi için bir vazife olduğu, aksi takdirde bundan önlenmesi ve telafisi mümkün olmayacak bir karışıklığın doğacağı hususunda doyurucu sözler söyledi. Ve yine, şehir içinde halkın karşılıklı muamelelerinde (esas alacağı) ölçü ve tartılar, bir grubu soydurup sömürtmeyecek, ötekilerini semirtip azdırmayacak tarzdaki alışverişler ve aynı şekilde hiçbir insan grubunun kanundan uzak ve müstağni kalmaması için şehir halkından tek tek, zengin, fakir hepsine ait bulunan yerler hakkında da kanunlar koymak onun vazifesidir. Aksi takdirde, bu önü alınmaz sonu gelmez bir fesada dönüşür, dedi. Sözün kısası o, içinde farkların ve farklılıkların bulunmadığı, gedik ve boşlukların olmadığı ilahi vasıfta bir kanun olmalıdır. Buradaki; "farklılıkların bulunmamasından" maksat şudur: Ona bakan herkes, bundan sonra onu ortaya koyandan örnek alır, onu beğenir, kusurlu görmez (29/7-17).

VI. BÖLÜM

1- Bu bölümde o şu açıklamayı yapmaya karar vermiş bulunmaktadır: Faziletli şehir; idaresi ve idarecileri itibarıyla iyi ve tabii bir hiyerarşi düzenine sahip bulunan şehirdir. Şehir bu hususiyetini kaybettiği zaman, onun işleri düzgün gitmez, kanunu elinde tutan da dürüst olmaz. İdareciler, hüküm erbabı ve seçkinler tabii bir hiyerarşi düzenine girmemişse, başlangıçta buraya bir neşe gelir ve (burada) bir sevinç (havası) oluşur. Fakat sonunda işi ters döner, kanunu fesada uğrar. Kanunların fesadında ise şehirlerin fesadı yatar (29/18-22, 30/1-2).

2- Sonra şunu açıklamaya girişti: Bu şehrin halkı, cahiller, ham kişiler ve çocuklar olursa, bu idareyi ve kanun sahiplerinin ortaya koyacağı bu hiyerarşiyi kabul edebilirler. Sonra onların kabullerindeki niyet ve düşüncenin şeklini belirterek şuna işaret

etti: Bu şehir ya eski, ya da yeni olur. Şayet eski ise, burada kanun erbabının işi daha kolaydır. Çünkü bu şehir, buradaki halkın huy ve tabiatları üzerinde henüz izleri, tesir ve kalıntıları mevcut bulunan eski kanunların (tecrübesini) yaşamış bulunacak ve dolayısıyla bu da yeni kanun için bir hazırlık (mahiyetinde) olacaktır. Fakat eğer şehir yeni (kurulmuş) ise, burada mesele birazcık güç olur. Bu takdirde kanun sahibinin, kendileriyle uzlaşıp kanunu onların gönüllerine yerleştirmek, kendilerinden yardım alıp başkalarına karşı kuvvet kazanabilmek için, oradaki erkeklerden, kanunları kabule hazır ve müsait tabiatta olan kimseleri seçmesi gerekir. Şayet o, başka şehir halkından olup kanunları görmüş ve tanımış bulunan gruplara tesadüf ederse, kendi şehir halkı için onların yardımını ister. Çünkü onlar da kendileri gibi, aynı cinsin çocuklarıdır ve böylece onlar bizzat şehir içinde bunu öteki şehir ile birlikte yaygınlaştırırlar (30/3-14).

3- Hiyerarşi meselesine gelince: İşte (burada da) aynı şekilde iyi huylu ve olgun kimselerin kendilerinden aşağıda bulunan çocuklara ve cahillere karşı yardımını istemek icap eder. Kanun sahibi bu gibilere rastlayınca, onlardan her birini, sıralanması gerektiği şekilde sıralayıp onu, onun için en uygun olan yere yerleştirip ve o kimseye icabını yerine getirebileceğine kani olduğu ve yapmaya gücünün yeteceğine inandığı kanun hüküm ve selahiyetlerini yükler (30/14-18).

[...]

5- Burada, şehir bahsinde o, lafı çok uzatmış bulunmaktadır: Şehir ilk defa olarak kuruluyorsa nasıl olmalı, burada insanları nasıl bir hiyerarşi düzeninde yerleştirmeli, gıdalarını ve ihtiyaç duyacakları şeyleri ne şekilde tertip etmeli, onların imar işlerini ne tarzda düzenlemelidir? Çünkü büyüklerin yapıp düzelteceği işi, gençler yapıp düzene sokamazlar. Bunları da o, yeterli ve doyurucu sözlerle açıklamış bulunmaktadır (30/20-22, 31/1-2).

6- Devamla, şehir halkının hiyerarşik düzeninden sonra da o, gerekli olan şeyin savaş erbabı ile onların kumandan ve idarecilerinin tertip ve nizama sokulması olduğunu, çünkü harplerin, şehirlerin en büyük kuruluş sebeplerinden biri bulunduğunu açıkladı (31/3-4)

7- Sonra, hiyerarşik düzen hususunda o, bir başka noktaya temas etti. Şöyle ki: Bazen hiyerarşik düzen, işin başında tam ve doğru olarak gerçekleşemez ve dolayısıyla başkanlardan bazısı bunu gayesine uygun ve yeterli görmeyerek başka bir şekli bundan daha cazip ve daha uygun bulabilir. Ve bu sebeple, işin mümkün olan ölçüde iyi ve doğru bir tarzda yürüyebilmesi için o, buradaki ilk düzeni kaldırarak onun yerine ikinci bir düzeni koymakta gecikmez. Oysa bu gibi yerlerde hakkın gerçekleşmesini beklemek boşunadır (31/4-10).

8- Sonra şuna işaret etti: İster harp, isterse sulh zamanında olsun, vezirler, tecrübe erbabı, görüş ve tedbir sahibi kimselerle vaktinde istişare etme işine son derece itina gösterilmelidir. Çünkü bu türlü kimselerden ne kanun sahipleri ve ne de şehir halkı müstağnidir. Şu halde bunlara hiyerarşide yer verilmesi, şehirlerin düzeni ve selameti bakımından, zaruri bir iştir (31/11-14).

9- Ve yine şunu açıkladı: Düzen içinde yer almış bulunan bu kimselerin beklediği ikram, iltifat ve mükâfatlar farklı olur. Bunların ilki, nefsin yüceltilip yükseltilmesi tarzında olan ikram ve iltifat, ikincisi menfaat sağlayan, üçüncüsü güzel bir söz ve vaat, dördüncüsü söz ve kelime olmaksızın kabul ve saygı gösterisi şeklindeki ikram ve iltifatlardır. Savaş erbabına gelince: Onlar için, mali menfaatler sağlayacak mükâfatlarla ölçülü tarzdaki rütbelendirmeler olmalıdır. Bunların hepsine ciddi olarak dikkat edilip sahip çıkılması gerekir (31/ 14-18).

10- Aynı şekilde şunu belirtti: Şehir işlerinin düzgün yürüyebilmesi için tembellerle inatçılara da mükâfat yerine cezalar vererek, kendileriyle mücadele etmek başkanların üzerine düşen bir vazifedir. Zira ceza ve mükâfatlar, her hak sahibinin hakkını alabileceği tarzda ve tabii bir şekilde düzenlenmediği zaman bu, kanunun fesadına yol açar (31/18-21).

11- Sonra, nizam ve hiyerarşi hususunda ince bir manaya işaret etti. Şöyle ki: Eşitlik; doğruluğu doğurur. Her ikisi de (birbirlerine) karşılıklı tesirde bulunurlar. Hiç kimse zannetmesin ki eşitlik, kölelerle sefillerin, hürler ve faziletliler gibi, eşit rütbe ve mükâfatlara kondurulmasıdır. Aksine eşitlik, bunlardan her birinin hak ettiği yere oturmasıdır. Ve işte bu, sevgiyi ve doğruluğu doğuran eşitliktir (31/22-23, 32/1-2).

12- Sonra bir başka faydalı noktayı hatırlattı: Şeref, rütbe ve derece itibarıyla eşit olanlardan meydana gelmiş bir toplulukta, yerine getirilmesine ihtiyaç duyulan herhangi bir iş, bunlardan ötekine değil de, berikine havale edilirse burada münakaşa çıkar, kalp kırılması olur. Öyleyse bu gibi yerlerde rey, kura ve benzeri şeylerden faydalanılmalıdır ve kanun sahibinin bu noktaya çok iyi itina göstermesi gerekir (32/3-7).

13- Sonra, nafakalar mevzuunda cömertlik ve cimrilik meselesini anlattı. Çünkü farklılıkları ile birlikte nafakalarına ve rahat harcayışlarına uygun olarak insanlara maaş vermek, siyaset işlerinin en zorudur. Mesela, maaşını alarak onu, elinin altındakinin faydalanmasına sunmayıp kendisi için biriktirenin zararı büyüktür. Şu halde başkanlara düşen vazife, bu gibilerin durumunu araştırmak ve kendilerini önleyip bu yoldan alıkoymanın çaresini bulmaktır. Israrcılara yapılacak şey de aynıdır (32/7-11).

14- Bu hususu o, yeterince açıklamış bulunmaktadır. Öte yandan da maaş ve nafakalarında artış sağlanmış bulunanların sebep olacağı sapıklıkları belirtti. Çünkü onların bu maaş ve nafakaları şehirde zararı büyük olan kötülükler doğuracak yerlerde, ziyan olacak ve faydası dokunmayacak şekilde harcanacaktır (32/11-14).

15- Sonra muhafızlar ve koruyucular meselesini anlattı. Bunlar iki çeşittirler. Biri; askerler, savaşçılar ve gece bekçileri gibi şehir muhafızlarıdır. Öteki ise hâkimler, öğüt verenler, idare edenler, rey ve görüş sahibi olanlar ve buna benzer kanunlarla siyaset ve idarenin koruyuculuğunu yapan kimselerdir. O bunu denizdeki gemiye benzetti (32/15-18).

16- Öte yandan elçilik işinin faydasını, bu hususta uyanık ve dikkatli olmanın gerektiğini (vazifeli) kılınandan tembelliği kaldırmanın ve bekçileri tecrit etmenin lüzumunu anlattı. Bunun doğru ve meşru olduğunu, çünkü vazifelerin ehline verilmesinde gerçekten tam ve büyük faydaların bulunduğunu belirtti (32/18-20).

17- Sonra, düşmanlar tarafından şehir halkı arasına sokularak halkı sorguya çeken ajanlar ve casuslar meselesini zikretti. Onların faaliyetine dikkat edilmesini ve onlardan sakınılmasını emretti (32/20-22).

18- Sonra erkeklerin asıl mayasını belirtmeye geçti ve burada faydalı bir hususu; kanun sahiplerine ve aynı şekilde başkanlara ait olan önemli işlerde, sağlam tabiatları ile kötülüklerden uzak olacaklarından dolayı, hürriyete sahip bulunan erkeklerin tercih edilmesini tavsiye etti (32/22-24).

19- Tabii tertipler hususunda o, sözün hakkını verdi. Tabii tertibin manası; onların yeterli ölçüde, yani; yerine, haline ve durumuna göre yüz ise yüz, on ise on, bir ise bir olmaları demektir (33/1-3).

20- Sonra hizmetçiler meselesini ele aldı ve şu açıklamayı yaptı: Hizmetçiler meselesi, şehir halkının en önemli işlerindendir. Bunlar iki sınıftır. Birinci sınıf köleler ve cariyeler, öteki sınıf ise şehir içinde, savaşta ve barışta kendilerine ihtiyaç duyulan hayvanlardır. Bundan böyle kanun sahiplerinin ve başkanların bunlara karşı emir ve davranışları, kanunlarda kendileri hakkında ve kendilerinin lehine olarak konulmuş bulunan hükme uygun olmalıdır. Kanun sahiplerinin ve başkanların üzerine düşen vazife budur (33/3-7).

21- Sonra su işini anlattı: Çünkü şehir halkının, kendilerine ait suların tertip ve düzeni tam ve doğru bir şekilde olmadan (orada) oturup kalmalarına imkân yoktur. Dolayısıyla suları, bir yerde çok, öteki yerde yok etmeyecek ve insanların bazılarına verip ötekilerini mahrum bırakmayacak tarzda ve adaletli bir biçimde paylaştırmak için su işlerine ve su yollarına tam bir itina göstermek, kanun sahiplerinin ve başkanların vazifesidir (33/8-11).

22- Sonra, sebiller, yolculukla ilgili olarak ihtiyaç sahiplerine tanınacak imkânlar gibi temel maddeler ve kaynaklar hususunda yapılacak bağış ve hayır işlerini anlattı. Zira bu, şehirlerin (kuruluş), imar ve ayakta kalma sebeplerinin en büyüğüdür. Dolayısıyla, bu işlerin tam olarak mesuliyetini yüklenmek, kanun sahipleri ile idarecilerin vazifesidir (33/11-14).

23- Sonra, şehrin varlık sebeplerinin en önemlilerinden olan bir hususu; vergi, haraç ve cizye gibi insanlara yüklenmesi gereken vazife ve yükümlülükleri açıklamaya geçti. Bu, iki çeşittir: Biri temel madde ve kaynaklar için alınandır, öteki ise çocukların, kanunları elinde tutanın aleyhine olan bir işe girişmemeleri, şehir halkının gidişine zıt, onların âdet ve kanunlarına aykırı

bulunan hareket ve davranışlara yeltenmemeleri için onlara boyun eğdirmek maksadıyla alınan şeydir. (33/15-19).

24- Sonra suç ve cezaları anlattı. Suçlar iki gruptur. Birinci grup suçlar itaatin terk edilmesi, ikinci grup ise kanuna uymayan şeyin icat ve ihdas edilmesidir. Suçlu, idare edilen (halktan) ise başkanın onu, büyük kanun sahibinin bu suç için tayin ettiği ceza ile cezalandırması gerekir. Şayet bu suçlu başkanlardan biri ise öteki başkanların, halin icabına göre, ona haddini bildirmek ve onu yola getirmek üzere birleşmeleri gerekir. İhmal edildiği zaman bu, şehrin fesadına ve yıkılmasına yol açar (33/19-22, 34/1-2).

25- Sonra şehirlilerin erzak meselesini açıklamaya koyuldu ve bu hususta da sözün hakkını verdi. İyi bir gezintiye benzeyen (fikri) bir seyirden sonra o ilkini umumi, bu sonuncuyu da hususi bir yol ve metot haline getirdi (34/3-5).

26- Sonra, ileri gelen musiki erbabının, ilgilenilmesi gerekli olan meselelerini anlattı. Çünkü bu kendisine ihtimamın çok olduğu bu devirlerin dışında da bütün zamanlarda ve ayni şekilde gereklidir. Musikinin iki sınıf olup bir sınıfının savaşa, harp etmeye, ötekinin ise barışa ve neşe yaratmaya sevk ve teşvik edici olduğunu ve dolayısıyla bunları kanunların gerektiği şekilde düzenlemenin kanun sahipleri ile başkanların vazifesi bulunduğunu belirtti (34/5-10).

[...]

VIII. BÖLÜM

[...]

11. Sonra şehir halkı için lüzumlu olan gıdaların ölçü ve özelliklerini belirtti. Bu işin düzene sokulmasının şehirleri idare edenlerin vazifeleri arasında bulunduğunu, kanun koyucularının da bu işi gözden uzak tutmamaları ve aksine bu hususta işlerin; bizzat şehir halkının kendilerine, sonra da kölelerine ve hayvanlarına ait gıda işlerinin düzgün yürümesini sağlayacak, birbirlerine ikramda bulunacakları şeyleri tayin ve tespit edecek hükümler koymaları gerektiğini söyledi (40/ 6-10).

12- Sonra, tanrılara ibadet edilecek ibadet yerleri, şehir halkının çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak üzere toplanabilecekleri çarşı-pazar gibi toplantı yerleri ile ilgili işleri anlattı. Zira kanun sahibi ile şehir idarecilerinin bu işe gayret sarf etmeleri kendileri için bir vazifedir, dedi (40/10-13).

13- Sonra aynı şekilde alım, satım meselesinin ve keza bedenler, evler, ibadet yerleri, harpler ve benzeri şeyler için kendisine ihtiyaç duyulan aletler işinin de gözden geçirilmesinin zaruri bulunduğunu açıkladı (40/14-15).

14- Sonra da anlaşmalar, yazışmalar, borçlar, emanetler, noter ve zabıt kâtiplikleri, bunların hepsi kanun sahibinin meşgul olması gereken konulardır. Düşünüp inceleyecek ve zikrettiğimiz şekilde kendisinin maksadını anlayacak kimse için o, bu bölümün sonunda bu şeylerin hepsini kendi meramını ortaya koyup gösterecek tarzda, söylemiş ve belirtmiş bulunmaktadır (40/16-19).

IX. BÖLÜM

1- Buraya kadar o, kanunların usul ve temellerinden, usul ve kanunlarla ilgili olarak kanun sahibinin dikkat ve itina göstermesi, hiçbir surette ihmalde bulunmaması gereken hususlardan bahsetti. Şimdi de bu bölümde, kanunun güzellik ve iyiliklerini, bu esaslara ek ve yardımcı olan şeyleri açıklamaya koyuldu. Bu şehir halkı seçkinlerinin bu iyiliklere, ek ve ilave olan bu yardımcı şeylere gönülden bağlanmalarının gerekli bulunduğunu anlattı. Zira hür olan daima içe ve gönüle, köle ise emir ve buyruğa tabi bulunmaktadır. Şu halde, adet ve gelenekleri süsleyip güzelleştiren şeye tam olarak dikkat ve itina göstermek, bunu şehir halkının üstün ve faziletli bulunanlarının gönülden bağlanmalarını ve böylece daha mesut ve daha bahtiyar kimseler olmalarını sağlayacak şekilde tayin ve tespit etmek faziletli kanun sahiplerinin vazifesidir. O, bu hususta mukaddes yerlerin ziyaretinden, oraların imarından ve fazilet sahibi kişilerle arkadaşlıktan örnekler verdi (40/20-23, 41/1-6).

[...]

İLİMLERİN SAYIMI

[Fârâbî'nin bilim anlayışı ve bilimler sınıflandırması konusundaki görüşlerinin yer aldığı *İhsâü'l-Ulûm* (İlimlerin Sayımı) adlı çalışmasından alınmıştır. Kitabı Türkçeye Ahmet Ateş çevirmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1989.]

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed-il Fârâbî'nin *İlimlerin Mertebeleri Hakkında Kitabı.* Dedi ki:

Bu kitabı, meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunlardan her birinin içinde bulunan bütünleri, bölümleri onların bölümlerini ve bölümlerinin her birinde bulunan bütünleri tarif etmek maksadı ile yazdık. Kitabı beş bölüme ayıracağız:

1. Dil ilmi ile bölümleri hakkında,
2. Mantık ilmi ile bölümleri hakkında,
3. Talim ilimleri (sayı, hendese, menazır, yıldızlar, musiki, ağırlıklar [eşkâl] ilimleri ile tedbirler [hiyel] ilimleri) hakkında,
4. Tabiat ilimleri, ilahiyat ilmi ve bölümleri hakkında,
5. Medeni ilim ile bölümleri; fıkıh ve kelam ilimleri hakkında.

Bu kitaptaki bilgilerden istifade edilebilir. Çünkü insan, bu ilimlerden birini öğrenmek isteyip bu kitaba bakarsa, cesaretle neye giriştiğini, neye baktığını, bu bakışı ile ne fayda temin edeceğini, bütün bunlardan kazancının ne olacağını, bunlarla hangi fazileti elde edeceğini bilir. Böylece, ilimlerden neyi kazanmağa girişmiş ise, körü körüne ve aldanmalarla değil de bilerek ve

görerek, ona doğru ilerler. İnsan, bu kitap sayesinde ilimler arasında bir mukayese yapabilir ve hangisinin daha üstün, hangisinin daha faydalı, hangisinin daha açık, hangisinin daha sağlam ve hangisinin daha kuvvetli olduğunu, hangisinin daha gevşek, daha kuvvetsiz ve daha zayıf bulunduğunu anlar.

Bu ilimlerden birini iyice bildiğini iddia ettiği halde bunu bilmeyen kimseleri meydana çıkarmak hususunda da bu kitaptan faydalanmak mümkündür. Çünkü kendisinden bu ilimdeki bütünü (cümle) bildirmesi, bölümlerini (cüz) sayması istenir ve her bölümde bulunan bütünler sorulur; o, buna cevap veremezse, iddiasının yalanlığı belli olur ve kendisinin de yalancılığı meydana çıkar.

Bu ilimlerden birini güzelce bilen bir kimsenin, bunun hepsinin mi, yoksa bölümlerinden birini mi iyi bildiği ve bu bilgisinin ne kadar olduğu, yine bu kitap sayesinde belli olur.

İyi bir şekilde yetişmiş ve türlü bilgileri bilen kimseler arasında her bir ilimdeki bütünleri güzelce öğrenmek isteyenlerle, ilim-ehlinden sanılmak için onlara benzemek isteyenler de bu kitaptan faydalanabilirler

Birinci Bölüm
Dil İlmi Hakkında

Dil ilmi, bütün olarak, iki kısımdır:

1. Herhangi bir halk arasında bir manaya delalet eden kelimeleri ezberlemek ve onlardan her birinin delalet ettiği şeyi bilmektir.

2. Kelimelerin kanunlarını bilmektir. Her sınaatte kanunlar külli yani umumi sözlerdir ve bunlardan her biri yalnız başına bu sınaatte bulunan birçok şeyleri içine alır ve kendileri için bir sınaat meydana getirilen şeylerin hepsini veya pek çoğunu kaplar.

Bir sınaatte, kanunlar, ya kendinden olmayanlar içine girmesin yahut kendinden olanlar dışarıda kalmasın diye, o sınaatten olan şeyleri çevrelemek için meydana getirilmiştir. Bazen de bir kimsenin bir hususta yanlış yapıp yapmadığını sınayıp denemek için (imtihan), yahut bu sınaatin içine aldığı şeylerin öğrenilmesi ve ezberlenmesi kolay olsun diye hazırlanmış olur.

Çok olan tek şeyler, ancak insan ruhunda (nefs) belli bir tertip ve sıra ile hasıl olan kanunlara girmek suretiyle sınaatler haline gelir veya sınaatlerden birinin içine girer. Mesela nazari ve ameli yazma sanatı, tıp, *ziraat,* mimarlık ve başka sınaatler böyledir.

Herhangi bir sınaatte kanun olan her söz, kanun olması ile andıklarımızın ya biri veya hepsi için hazırlanmıştır. Bundan dolayı âlim ve feylesoflar, bir cismin kemiyetinde veya keyfiyetinde veya bundan başka bir şeyinde hissin yanlış yapması ihtimaline karşı her hangi bir deneme (imtihan) için yapılmış olan şakul, pergel, satır çizme aleti ve teraziler gibi aletlere, kanunlar derlerdi. Hesap cetvelleri ile yıldızlar için yapılan cetvellere de kanunlar denilir. Uzun ve büyük kitaplardan akılda tutulmak için yapılan kısaltılmış kitaplar kanunlardır. Çünkü az sayıda şeyler çok şeyleri içine almaktadır. Onlar az sayıda olduklarından, onları bilmek ve ezberlemek suretiyle, çok sayıda şeyleri bilmiş oluruz.

Şimdi içinde olduğumuz konuya dönelim. Deriz ki, her halkın dilinde bir manaya delalet eden kelimeler iki kısımdır.

1. Tek kelimeler,
2. Toplu kelimeler.

Tek kelimeler, aklık, karalık, insan ve hayvan gibi kelimelerdir. Toplu olanlar ise "insan bir hayvandır", "Amr beyazdır" gibi sözlerimizdir. Tek olan kelimeler arasında varlıkların lakabı, adı olanlar vardır: Mesela Zeyd ve Amr. Bunlardan eşyanın cins ve nevilerine delalet edenler vardır: İnsan, at, hayvan, aklık ve karalık gibi. Cins ve nevilere delalet eden tek kelimeler ya isimler, ya fiiller (kelime) veya edatlardır. Arapçada isim ve fiillerde (kelime) erkeklik (müzekkerlik), dişilik (müenneslik), tekillik (vahdet), ikilik (tesniye) ve çoğulluk (cemi) halleri bulunur; fiillerde (kelime) bilhassa zamanlar vardır. Zamanlar da geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zamandır.

Her halkın dilini inceleyen dil ilmi yedi büyük bölüme ayrılır:

1. Tek kelimelerin ilmi,
2. Toplu kelimelerin ilmi,
3. Kelimelerin tek oldukları zamanki kanunları,

4. Kelimelerin toplu oldukları zamanki kanunları,
5. Doğru yazma kanunları,
6. Doğru okuma kanunları,
7. Doğru şiir okuma kanunları.

Bir manaya delalet eden tek kelimeler ilmi, eşyanın cinslerine ve nevilerine delalet eden bu dile mahsus veya ona dışarıdan girmiş kelimelerin nadir olanları ile herkes tarafından bilinenlerin birer birer neye delalet ettiğinin bilinmesini, onların ezberlenmesini ve rivayet edilmesini içine alır.

Toplu kelimeler ilmi, bu halk arasında, toplu olarak tesadüf edilen sözlerin ilmidir, bilinmesidir. Bu da bu halkın hatipleri ile şairlerinin yaptıkları (yazdıkları) eserlerin ve güzel konuşanları (beliğ) ile doğru konuşanlarının (fasih) söyledikleri sözlerin rivayet edilmesi ve ezberlenmesidir. Bunlar, uzun, kısa, vezinli ve vezinsiz olabilir.

Tek kelimelerin kanunları ilmi, ilk önce, seslerin (huruf-ı mu'ceme) sayılarını ve bunlardan her birinin, ses çıkarma uzuvlarının (organ) neresinden çıktığını, bu sesleri çıkaran uzuvları aynı dilde bu harflerin birbirleri ile birleşenlerini ve birleşmeyenlerini, bir manaya delalet eden bir kelimenin meydana gelmesi için en az kaç sesin birleştiğini, en çok kaçının birleştiğini gösterir. İkilik (tesniye), çoğulluk, erkeklik (müzakerelik), dişilik (müenneslik), türeme ve başkaları gibi, kelimelerin hallerini gösteren ekler geldiği zaman kelimenin gövdesinde değişmeden olduğu gibi kalan sesleri, ekler aldığı zaman kelimeleri değiştiren sesleri (harf), yan yana geldikleri zaman birbiri ile benzeşen sesleri araştırır.

Sonra, bunun arkasından, tek kelimelerin türlü hallerini gösteren çekim örneklerinin kanunlarını verir. Başka bir şeyden türemiş olmayan ilk çekim örnekleri ile türemiş (müştak) olanları birbirlerinden ayırır; türemiş kelimelere ait sınıfların çekim örneklerini verir. İlk çekim örnekleri arasında, kelimelerin kendilerinden meydana getirildiği mastarlar ile mastar olmayanları birbirinden ayırır. Mastarların fiiller haline gelmesi için nasıl değiştiklerini gösterir. Fiillerin çekim örneklerinin çeşitlerini, emir ve nehi ile kemiyetlerine –bunlar üçlükler (sülâsî), dörtlük (rü-

bâî) ve bundan çok harfli olan fiiller ile muzaaf olan ve muzâaf olmayan fiillerdir–, keyfiyetlerine –bunlar fiillerin sahih ve mu'tel olmalarıdır– ve bunlara benzer şeylere göre fiillerin nasıl değiştirildiklerini gösterir. Bütün bunların erkek (müzekker), dişi (müennes), tekil ve çoğul oldukları zaman nasıl olduklarını bildirir. Bir de fiillerin bütün hepsinde onların şahıslara ve zamanlara göre nasıl değiştiklerini gösterir. Sonra, ilk vazedildikleri sırada söylenmesi güç olup sonraları söylenmesi kolay olacak şekilde değiştirilen kelimeleri araştırır.

Kelimelerin toplu oldukları zamandaki kanunlarını bildiren ilim iki kısımdır:

1. Kelimeler toplu oldukları veya bir tertip içine konulduklarını zaman, isim ve fiillerin sonlarının nasıl olacağını gösteren kanunları verir.

2. Kelimelerin birbirleri ile birleştirilmelerinin ve yan yana gelmelerinin bu dilde nasıl olduğunu gösterir ve bunların kanunlarını verir.

İsim ve fiillerde görülen değişikliklerin kanunlarını nahiv (syntaxe) ilmi bildirir. Nahiv ilmi, [Arapçada] isim ve fiillerde kelime sonlarının nasıl değiştiğini bildirir. Çünkü edatlar asla değişmez. Bu değişiklik bazen isimlerin başında olur; mesela [Arapçada] isimleri ma'rife yapmak için başına elif lâm veya başka dillerde, bunun yerini tutacak bir şeyin getirilmesi. İsimlerin sonlarında olan değişmeler de vardır, bunlara "sonda bulunan değişme" denir. İ'rab harfleri[78] denilen şeyler bunlardandır. Fiilde ise, baş tarafta değişme olmaz, ancak son taraflarda olur. İsim ve fiillerde sonda olan değişmeler, bunların, Arapçada mesela üç tenvin, üç hareke ve cezm edatlarını almalarıdır. Arap dilinde, kelimelerin sonunda başka bir değişme varsa, o da bunlardan sayılır. İsimlerden bazılarının, aynı halde bulunan başka isim münsarif olduğu, cümle içindeki yerine göre sonu değiştiği halde, "münsarif" olmadığını, sonlarının değişmeden kaldığını, yani "mebni" olduğunu bildirir. Bazı isimlerin de ba-

78 İ'rab, kelime sonlarının hareketlerinin (veya harflerinin) değişmesine verilen isimdir.

zı hallerde "münsarif" olup, bazılarında olmadığını, yine isimlerden bütün hallerde "münsarif" olanların mevcut bulunduğunu bildirir.

Bu ilim, isim ve fiillerin sonunda görülen bütün edatları ve değişmeleri sayar. İsimlerin ve fiillerin aldıkları edatları birbirlerinden ayırır. "Münsarif" isimlerin "münsarif" oldukları bütün halleri ve fiillerin "münsarif" olduğu bütün halleri sayar. Sonra isimler ile fiillerin her birine hangi halde, hangi edatın eklendiğini bildirir. İlk önce, her bir halde isim edatlarından birinin kendisine eklendiği tekil ve "münsarif" isimlerin hallerini, teker teker, baştanbaşa sayar; ikilik (tensiye) ve çoğul halindeki isimlerde aynı şeyi verir. Nihayet fiillere mahsus olan "edat"ların değiştiği bütün halleri, sonuna kadar, araştırır. Sonra, bazı hallerde münsarif olan isimlerin hangi hallerde münsarif olduklarını, hangi hallerde münsarif olmadıklarını bildirir. Sonra, her biri yalnız bir tek halde kalan "mebni" isimleri ve bunların hangi halde "mebni" olduğunu bildirir.

Edatlara gelince, o dili konuşanların âdetlerine göre, bunlardan her biri bir tek halde kalıyorsa yani "mebni" ise, bunu bildirir. Bazısı yalnız bir halde mebni ise ve bazısı bazı hallerde münserif ise, bütün bunları bildirir. Bu dilde, edat mı, isim mi veya fiil mi olduklarından şüphe edilen kelimeleri, yahut bu dilde kelimelerin bazıları isme benzer, bazısı fiile benzer gibi görünüyorsa bunları, hangi kelimelerin isim yerine geçtiğini, hangi hallerde münserif olduklarını, hangi kelimelerin fiil yerine geçtiğini ve hangi hallerde münserif olduklarının bildirilmesine ihtiyaç hasıl olur.

Kelimelerin birleştirilmelerinin kanunlarını veren kısma gelince, bu kısım, ilk önce, kelimelerin bu dilde hüküm ifade eden sözler haline gelebilmek için, nasıl ve kaç türlü yan yana getirilip, tertip edildiğini açıklar. Sonra bu dilde en doğru terkip ve tertibin hangisi olduğunu açıklar.

Doğru yazma kanunları ilmi, ilk önce, o halkın satırlar içinde yazılmayan ve yazılan harflerini birbirinden ayırır. Sonra satırlar içinde yazılanların nasıl bir tarzda yazılacağını açıklar.

Doğru okuma kanunları ilmi, noktaların yerlerini, bir dilde yazanların bir harf satırlarda yazılmadığı (ve yazıldığı) zaman

koydukları işaretleri, birbirine benzeyen harfleri birbirinden ayırmak için kullanılan işaretleri, birbirleri ile karşılaştığı zaman birbirleriyle benzeşen veya birbirlerinden uzaklaşan harfler için kullanılan işaretleri, sözlerin kesildiği yerlerde (cümle sonlarında), konulmakta olan işaretleri bildirir. Sözlerin az, orta derecede ve en çok kesildiği yerlerde kullanılan işaretleri birbirlerinden ayırır. Birbiri ile bitişik kelime ve sözlerin çirkinliğini gösteren işaretleri ve bilhassa araları uzak olunca birbirini bozan işaretleri açıklar.

Şiir kanunları ilmi, dil ilmine benzemesi bakımından, üç bölümdür:

Birinci bölüm, o halkın şiirlerinde kullanılan basit ve karmaşık vezinlerin sayılmasıdır. Sonra ayrı ayrı çeşitlerinden ayrı ayrı vezinlerin çıktığı harf terkipleri sayılır. Harflerin bu terkiplerine Araplarda "esbâb" ve "evtâd", Yunanlılarda ise kesme yeri ve ayak denilir. Sonra beyitler ile mısraların miktarları ve ayrı ayrı vezinlerin, ayrı ayrı beyitlerin kaç harf ve kesinti (makta) ile tam ve mükemmel bir hale geldiğini araştırır. En sonra da, tamam olan vezni noksan olanından ayırır ve hangi vezinlerin duyulduğu zaman daha parlak, daha güzel ve daha tatlı geldiğini gösterir.

İkinci bölüm ayrı ayrı vezinlerdeki beyitlerin sonlarından hangisinin o dilde bir tek şekilde kaldığını ve hangisinin değiştiğini inceler. Bu son çeşitte hangisi tamdır. hangisi artıktır, hangisi eksiktir (bunları araştırır). Hangi sonların bütün şiirin hepsinde muhafaza edilen bir tek sesten olduklarını, hangilerinin kaside boyunca muhafaza edilen birden çok sesler ile teşkil edildiklerini, o dilde beyitlerin sonlarının en çok kaç ses ve hece olduğunu gösterir. Sonra çok ses ile olanlarda bazı seslerin yerine söylenme ve telaffuz zamanı kendine eşit olan başka seslerin konulmasının uygun olup olmadığını ve bunlardan hangisinin yerine, zaman bakımından kendisine eşit bir ses konulmasının uygun olabileceğini bildirir.

Üçüncü bölüm, o dilde şiirlerde kullanılması yerinde olan kelimeler ile şiir olmayan sözde kullanılması yerinde olmayan kelimeleri araştırır.

Dil ilmi bölümlerinin her birinde bulunan bütünler bunlardan ibarettir.

İkinci Bölüm
Mantık İlmi Hakkında

Bu bölümde mantık ilminin içinde bulunan bütünü, sonra onun faydalarını, sonra mevzularını, sonra adının manasını bildireceğiz; sonra da bölümlerini ve her bir bölümün içinde bulunan bütünleri sayacağız.

Mantık sınaati, bütün halinde, aklı düzeltmeğe (takvim) ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek (hak) tarafına yöneltmeğe yarayan kanunları ve insanı makullerde yanlıştan, sürçmeden ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir. Bir de yanlış yapan bir kimsenin makullerde yanlış yapmış olup olmadığından emin olunmazsa, onun denemesi (imtihan) için kullanılan kanunları gösterir. Bu da, makuller arasında, yanlış yapılması asla mümkün olmayan bazı şeylerin bulunması ile mümkündür. Bunlar da, insan ruhunun, yaratıldığı zaman, onları biliyormuş ve kesin bilgi (yakın) halinde kabul ediyormuş gibi buldukları şeylerdir. Mesela bütün parçasından daha büyüktür; her üç tek bir sayıdır. Daha başka şeyler vardır ki, onlarda yanlış yapmak, gerçekten uzaklaşıp, gerçek olmayan şeylere gitmek mümkündür. Bunlar, ancak fikir, derin düşünce (teemmül), kıyas ve istidlal ile idrak edilenlerdir. Bütün bunlarda, daha önce, kesin (yakın) gerçeği isteyen insan, zaruri olarak bütün istediklerinde mantık kanunlarına muhtaç olur.

Bu sınaat, nahiv sınaatine benzer. Çünkü mantık sınaatinin akıl ile makulata nispeti (oranı), nahiv sınaatinin dil ile kelimelere nispeti gibidir. Nahiv ilminin bize kelimeler hakkında verdiği bütün kanunların makullerdeki benzerini mantık ilmi bize verir.

Mantık ilmi, bir de aruz ilmine benzer. Çünkü mantık ilminin makullere nispeti (oranı), aruzun şiir vezinlerine nispeti gibidir. Aruz ilminin şiir vezinleri için bize verdiği bütün kanunların makullerdeki benzerlerini bize mantık ilmi verir.

Bundan başka aklın yanlış yapıp yapmadığından veya gerçek olanı idrak etmekte kusur edip etmediğinden emin olmadığımız makullerde, onları deneme ve sınama (imtihan) aleti olan mantık kanunları, hissin aldanıp aldanmadığından veya

miktarını idrakte kusur edip etmediğinden emin olmadığımız birçok cisimleri kontrol etmek için alet olan terazilere ve ölçülere benzer. Doğruluğunu idrak etmekte hissin yanlış yapıp yapmadığından veya kusur edip etmediğinden emin olunmayan hataları kontrol (imtihan) etmekte kullanılan satır çizme aleti (mistar) gibidir; daireler de yuvarlaklığını idrak etmekte hissin yanılıp yanılmadığından ve kusur edip etmediğinden emin olunmadığı zaman onları kontrol için kullanılan pergel gibidir.

Bunlar mantığın gayesinin (garaz) bütünüdür. Sen, insana verdiği faydanın büyüklüğünü gayesinden anla! Bu fayda, kendimizde ve kendimizden başkasında düzeltilmesini istediğimiz her şeyde ve başkasının bizde düzeltilmesini istediği şeyde kendini gösterir.

Elimizde böyle kanunlar bulunursa ve kendi kendimizde istenilen düşünceyi çıkarmak ve düzeltmek istersek, zihinlerimizi tashih edip düzelteceğimiz şeyi aramakta başı boş, sayısız, hudutsuz şeyler arasında yüzer bir halde bırakmayız; ona tesadüfi bir yerden ve hata yapıp, biz farkına varmadan, gerçek olmayan bir şeyi bize gerçek olarak göstermesi mümkün olan yönlerden varmak ister bir vaziyette de bırakmayız. Belki gerçeğe (hak) doğru giderken, hangi yolu takip etmemiz icap ettiğini, hangi şeylerden ona gideceğimizi, gidişe nereden başlayacağımızı, zihinlerimizin kesin (yakın) bilgiye erdiğini nereden bileceğimizi ve zaruri olarak istediğimize erişmek için, zihinlerimizi nasıl çalıştıracağımızı daha önceden bilmiş olmamız lazımdır. Bununla birlikte bizi yanlışa (galat) düşüren ve bize karanlık görünen (mülbese) bütün bu şeyleri bilmiş oluruz ve işe başlarken, onlardan sakınırız. Bu halde çıkardığımız düşüncelerde gerçek ile karşılaştığımızı ve yanlış (galat) yapmadığımızı kesin olarak (yakinen) biliriz. Çıkardığımız bir düşüncenin hali bizi şüpheye düşürünce ve o hususta kendimizi yanlış yapmış sanırsak, hemen o zaman onu sınarız. İçinde yanlış varsa, o yanlışı anlar, sürçülen yeri kolaylıkla düzeltiriz.

Kendimizden başkasında bulunup da düzeltmek (tashih) istediğimiz düşüncelerde de halimiz böyle olur: Çünkü başkasındaki fikri (re'y) ancak kendimizdeki fikirleri düzelten yollar ve

şeyler gibi yol ve şeyler ile düzeltiriz. Ondaki bu fikri (re'y) düzeltmek (tashih) için ona söylediğimiz söz ve deliller hususunda anlaşmazlığa düşersek, bunun neden dolayı o fikri düzelttiğini ve zıddını düzeltmeden bu fikri nasıl düzeltebildiğini ve bu fikri düzeltmekle neden dolayı başkasından daha üstün olduğunu bizden sorarsa, ona bütün bunları göstermeğe muktedir oluruz.

Bunun gibi, bir başkası, bizdeki herhangi bir fikri (re'y) düzeltmek isterse, bu maksatla kullanmak istediği söz ve delilleri sınayacağımız şeyler, bizde önceden mevcut bulunur: Eğer gerçekten düzeltiyorsa, neden dolayı düzelttiği meydana çıkar. Biz de bunlardan kabul edeceğimizi, bilerek ve anlayarak kabul ederiz. Eğer mugalata yapmış veya yanlışa düşmüş ise, ne bakımdan mugalata yaptığı ve yanlışa düştüğü meydana çıkar ve biz de, bilerek ve anlayarak, bunlardan yanlış çıkaracaklarımızı yanlış çıkarırız.

Eğer mantık ilmini bilmezsek, bütün bu şeylerde halimiz, mantık bildiğimiz zamanki halimizin aksi olur. Bütün bunlardan daha kötüsü, daha çirkin ve daha fenası, korkulup çekinilmeğe daha çok layık olanı, birbirine zıt düşüncelere bakmak veya bunlar hakkında çekişen iki kişi arasında ve her birinin kendi fikrini doğru ve karşısındakinin fikrini yanlış çıkarmak için getirilen söz ve deliller hakkında hüküm vermek istediğimiz zaman başımıza gelen haldir: Çünkü biz mantık ilmini bilmezsek, onlardan gerçeğe varmış olanın doğruluğunu, gerçeğe nasıl vardığını ve hangi yönden vardığını, delillerinin fikrinin doğruluğunu nasıl icap ettirdiğini kesin olarak nereden anlayacağımızı bilemeyiz. Bundan dolayı onlardan yanlış veya mugalata yapanın yanlışını, hangi yönden yanlış veya mugalata yaptığını, delillerinin nasıl fikrinin doğruluğunu icap ettirmediğini bilemeyiz.

[...]

Cedeli sözler (kavl) iki şeyde kullanılan sözlerdir:

1. Soranın, cevap verenin, meşhur sözler ile korunmak veya zafer temin etmek istediğini görünce, kendisinin de ona karşı üstünlük ve galebe temin etmek için, bütün insanların kabul et-

tikleri meşhur şeyleri, sözleri kullanmasıdır. Soran, meşhur olmayan delil ve sözlerle cevap verene galebe çalmak isterse ve cevap veren de koyduğu sorunun korunmasını veya zaferini meşhur olmayan sözlerle temin etmek isterse, onların ikisinin yaptıkları bu iş cedel yolu ile bir iş olmaz.

2. İnsanın ya kendi kendisinde veya başkasında düzeltmek istediği bir fikir hakkında kuvvetli bir zan hasıl etmek için kullandığı sözlerdir. Bunlar kesin bir bilgi olmadığı halde, insan onu kesin bir bilgi zanneder.

Sofistai sözler, insanı şaşırtmak, sapıtmak ve yanlışa düşürmek için kullanılan sözlerdir; gerçek *(hak)* olmayan şey hakkında gerçek ve gerçek olan şey hakkında gerçek değil zannını verir; âlim olmayan kimseyi kuvvetli bir âlim zannettirir, hâkim olan bir kimse hakkında da öyle değilmiş zannını verir. Bu isim, yani safsata ismi, söz ve şüphe ile insanı mugalataya düşürmeğe, şaşırtma ve aldatmağa muktedir kılan maharetin adıdır. Bu da ya kendi hakkında olur ve insan kendini hikmet, ilim ve fazilet sahibi zanneder; ya başkası hakkında olur, gerçekte öyle olmadığı halde onun noksanlık sahibi olduğunu zannettirir yahut gerçek bir fikrin gerçek olmadığını ve gerçek olmayan bir fikrin de gerçek olduğunu zannettirir.

[...]

Şi'rî (Şiir) sözler, herhangi bir şeye doğru süratle hareket ettirerek ve derece derece götürerek, onu yapmağa teşvik edilen bir insana hitap edilirken kullanılır. Bu da, ya derece derece iş yapmağa sevk edilen insanda, kendisine, doğru yolu gösterecek aklının olmaması ve binnetice tasavvur ile yaptırılmak istenilen işe kalkması ve tahayyülün aklın yerini tutması ile olur yahut kendinden istenilen hususta aklı olan, fakat bu hususta düşündüğü zaman onu yapıp yapmayacağımdan emin olunmayan bir insan olur; bu takdirde tasavvur ile aklı geçirmek için hemen şi'rî sözler söylenir, nihayet bu insan bu işe girişir. Böylece, bu işi, sonunda ne olduğunu aklı ile iyice anlamadan acele ile yapmış olur; yoksa belki büsbütün ondan çekinir yahut onu dikkatle, adım adım takip eder ve sonunda, bu hususta acele etmemeği ve onu başka bir zamana bırakmayı daha uy-

gun görür. Bundan dolayı öteki çeşit sözler değil, bilhassa bu şi'rî sözler süslenir, bezenir; kelimelerine kuvvet verilir ve Mantık İlmi'nde zikrettiğim şeyler ile onun parlaklık ve güzelliği artırılır.

[...]

Kıyasi sözler, ister ruhta bulunsun, isterse ses ile harice çıkmış olsun, birleştirilmiş (müellef) sözlerdir: Ruhta bulunanlar bir tek şeyi düzeltmek (tashih) için birbirine yardım eden birbirine bağlı ve tertipli olan birçok makullerdir; ses ile dışarı çıkanlar ise, bu makullere delalet eden ve onlara müsavi olan birbirine bağlı, tertipli birçok kelimelerdir. Bunlar, onlarla birleşerek dinleyendeki bir şeyi düzeltmeğe yardım eder.

Sesle dışarı çıkan sözlerin en azı, iki tane ikişer ikişer kullanılan kelimelerden mürekkeptir, ruhta bulunan sözler de iki tane ikişer ikişer bulunan tek makulden mürekkeptir. Basit olan sözler işte bunlardır.

Kıyasi sözler basit sözlerin birleştirilmesi ile meydana getirilir. Bunlar, o zaman mürekkep sözler olur. Mürekkep sözlerin en azı iki basit sözden mürekkep olanlardır; en çoğu ise hudutsuzdur. Her kıyası sözün en büyük bölümleri basit sözlerdir, en küçük bölümleri ise, bölümlerinin bölümleridir, bunlar da tek makuller veya onlara delalet eden tek kelimelerdir.

O halde mantığın bölümleri, zaruri olarak, 8 olur ve her bir bölüm bir kitapta bulunur:

Birinci kitapta, makuller ile onlara delâlet eden tek kelimelerin kanunları vardır. O da Arapçada *Mâkulât* (categorie), Yunancada *Katîgorîyâs* adı verilen kitapta bulunur.

İkincisinde, ikişer ikişer iki tek makulden terkip edilmiş makuller ile ikişer ikişer iki kelimeden mürekkep olup, bunlara delalet eden kelimelerden ibaret olan basit sözlerin kanunları vardır. O da Arapçada *el-İbâre* ve Yunancada *Bârî Erîminyâs* denilen kitapta bulunur.

Üçüncüsünde, beş sınaatte müşterek olan kıyasları sınayıp denemeye yarayan kanunlar vardır. Bu da Arapçada *el-Kıyâs*, Yunancada *Anâlâtîka'l-Ûlâ* adı verilen kitapta bulunur.

Dördüncüsünde, burhanı sözleri sınamağa yarayan kanunlar ile felsefeyi mükemmel ve tam bir hale getiren şeylerin kanunları vardır. Bu bölümde bir de işlerinin daha tam, daha üstün ve daha mükemmel bir hale gelmesine yarayan her şeyin kanunları bulunur. Bu Arapça *el-Burhân* ve Yunanca *Anâlâtika'l-Sâniye* denilen kitaptır.

Beşincisinde, cedeli sözlerin sınanmasında kullanılan sözler, cedeli soru ve cevapların nasıl olacağı, bütün olarak, cedel sınaatini tamamlayıp mükemmel bir hale getirmeğe yarayan ve işlerini daha mükemmel, daha üstün ve daha tesirli bir hale getiren şeylerin kanunları vardır. Bu Arapça *Kitâbü'l-Mevâzi'il-Cedelîye* ve Yunancada *Tûbikâ*'dır.

Altıncısında, ilk önce, gerçek (hak) hakkında insanı yanıltmaya, aldatmaya ve şaşırtmaya yarayan şeylerin kanunları ile ilimlerde ve sözlerde aldatmak ve yalan söylemek isteyen kimsenin kullandığı bütün şeyler sayılır. Sonra, bunun arkasından, yalan saçıp aldatanın kullandığı yanıltıcı sözlerin karşılanması için lazım gelen bütün şeyler sayılır; bunların nasıl bozulacağı, neler ile reddedileceği ve insanın araştırdığı şeyde (matlub) yanlıştan veya yanıltmadan nasıl korunacağı gösterilir. Bu kitaba Yunancada *Sofistikâ* denilir ki, manası Yanıltıcı Felsefe'dir (el-Hikmet el-Mümevvihe).

Yedincisinde, hatâbî sözleri, nutukların ve güzel konuşan ve hatip kimselerin sözlerinin çeşitlerini sınayıp denemeye yarayan kanunlar bulunur ve bu sayede onların hitabet tarzına uygun olup olmadıkları anlaşılır. Bu bölümde hitabet sınaatini tamamlayıp mükemmel bir hale getirmeye yarayan bütün şeyler sayılır. Hatâbî sözlerin, türlü işlerin ayrı ayrı her bir bölümünde nutukların nasıl yapıldığını ve hangi şeyler ile bunların daha iyi ve daha mükemmel bir hale geldiğini, işinin daha tesirli ve daha beliğ olduğunu bildirir. Bu kitaba Yunanca *Ritörikâ* denilir ki, *Hitabet* demektir.

Sekizincisinde, şiirler ve meydana getirilmiş olan *(ma'mûl)* şi'rî sözlerin çeşitleri ile çeşitli işlerde ayrı ayrı yapılan şiirleri sınayıp denemeye yarayan kanunlar vardır. Aynı zamanda şiir sınaatinin mükemmelleştirilmesine yarayan bütün işler sayılır. Bunlardan her bir sınıfın sanatının nasıl olduğu, hangi şey-

lerden yapıldığı, hangi şeyler ile mükemmelleştiği, daha iyi, daha kuvvetli, daha parlak ve daha hoş olduğu, daha beliğ ve daha tesirli olmak için hangi haller bulunması lazım geldiği sayılır. Bu kitaba Yunancada *Poetika* adı verilir ki, şiir kitabı demektir.

Mantığın bölümleri ve her bir bölümün içinde bulunan bütünler bunlardır.

[...]

Üçüncü Bölüm
Talim İlimleri Hakkında

Bu ilim, kitabın başında saymış olduğumuz yedi büyük bölüme ayrılır.

a) Sayı (aded) ilmi:

Sayı ilmine gelince, bu ad ile bilinenler iki ilimdir:

1. Ameli sayı ilmi
2. Nazari sayı ilmi

Ameli sayı ilmi, sayısının tespit edilmesi lüzumlu olan sayılı şeylerin sayıları olmak bakımından sayıları tetkik eder. Bunlar da insanlar, atlar, altınlar, küçük paralar (dirhemler) ve başkaları gibi sayısı olan cisimler ve cisimlerden başka şeylerdir. Halkın pazarlardaki ve şehirlerdeki muamelelerinde kullandıkları, bu sayı ilmidir.

Nazari olan sayı ilmine gelince, bu, sayıları zihinde cisimlerden ve sayılan her şeyden tecrit edilmiş olduğu halde, mutlak olarak tetkik eder. Sayılara, kendileri ile sayılması mümkün olan mahsusattan ayrı olarak ve mahsusatın ve gayrisinin sayıları olan bütün sayıları içine alabilecek bir yönden bakar. İlimler bütünü arasına giren budur.

Nazari sayı ilmi, mutlak bir surette birbirine nispet edilmeden, yalnız olarak sayıların kendilerinde hasıl olan her türlü halleri tetkik eder; mesela çift (zevç), tek (ferd) olmaları gibi. Bir de birbirlerine nispet (izafe) edildikleri zaman hasıl olan halleri tetkik eder. Bunlar da eşitlik (tesâvi), birbirinden çok olma (tefâ-

zul), bir sayının bir başkasının bir bölümü veya onun bölümleri veya onun iki katı veya onun kadar yahut bir bölüm veya birkaç bölüm ziyadesi olmasıdır; oranlı (mütenasip), yahut oransız (gayr-ı mütenasip), müteşâbih, yahut gayr-ı müteşâbih, müteşârik veya mütebâyin olmasıdır. Sonra, bazısının bazısına eklenmesinden veya onunla toplanmasından, birinden birinin çıkarılmasından veya ayrılmasından, bir sayının birkaç başka sayının birler (âhâd) sayısı ile çarpılmasından ve bir sayının başka bir sayının birler (âhâd) sayısı ile bölünmesinden hâsıl olan halleri tetkik eder. Mesela sayı murabba yahut musattah, yahut mücessem, yahut tam, yahut tamın gayrı olur. Çünkü sayı ilmi bütün bunları ve iki sayı birbirine nispet edildiği zaman hâsıl olan halleri araştırır ve bilinen sayılardan sayıların çıkarılmasının, elhasıl, yolu ve hususiyeti sayılardan çıkarılma olan her şeyin çıkarılmasının ne yoldan ve nasıl olduğunu bildirir.

b) Hendese (geometri) ilmi:

Hendese ilmine gelince, bu ad ile bilinen ilim iki şeydir:

1. Ameli hendese
2. Nazari hendese

Ameli hendese, bunu kullanan marangoz ise, ağaç cisminde; bunu kullanan demirci ise, demir cisminde; bunu kullanan mimar ise, duvar cisminde, çizgi ve yüzeylere bakar; mühendis (ölçücü, kadastro memuru) ise, yerlerin, tarlaların yüzeylerine bakar. Böylece ameli hendeseyi bilen herkes, aklında, o ameli sınaatin konusunu teşkil eden maddeden ibaret olan bir cisimde olmak üzere çizgiler, yüzeyler, dörtgenler, daireler ve üçgenler tasavvur eder.

Nazari olanı, cisimlerin yüzey ve çizgilerine, mutlak ve umumi olarak, bütün cisimlerin yüzey ve çizgilerini kavrayacak şekilde bakar. Bununla meşgul olan kimse ruhunda, hangi cisimde olduğuna ehemmiyet vermeden, umumi şekilde çizgiler tasavvur eder; yine ruhunda, hangi cisimde olduğuna ehemmiyet vermeden, en umumi yönden yüzeyler, dörtgen, daire ve üçgen tasavvur eder; yine hangi cisimde, hangi madde ve mahsusta olduğuna ehemmiyet vermeden, en umumi yönden, hacimli şekilde tasavvur eder. Ruhunda ağaç, duvar yahut demir olan

bir hacimli şekil değil, fakat bunların hepsini içine alan bir hacimli şekil düşünerek, mutlak olarak, tasavvur eder.

İlimler bütününe giren bu ilimdir. Bu, mutlak olarak, çizgi, yüzey ve hacimlerde şekillerini, miktarlarını, birbirlerine eşit oluşlarını, birbirinden fazla oluşlarını, duruşlarının ve tertiplerinin çeşitlerini inceler. Nokta, açı ve başkaları gibi onlarda bulunan şeyleri araştırır. Bir de orantılı (mütenasip) olanlar ile olmayanları, onların nelerden elde edilmiş olduklarını, müteşârik olanlar ile mütebâyin olanları, muntak ve asam olanlarını ve bu ikisinin çeşitlerini araştırır. Nazari hendese, yolu bunlardan yapılmak olan her şeyin yapılmasındaki yönü, yolu bundan çıkarılmak olan her şeyin çıkarılması yönünün nasıl olduğunu bildirir. Bir de bütün bunların sebeplerini gösterir ve hakkında şüphe edilmesi mümkün olmayan kesin ilim veren burhanlar ile bunların neden dolayı böyle olduğunu bildirir. Hendesenin baktığı, araştırdığı şeyler bütün bunlardır.

Bu ilim iki bölümdür:

1. Çizgi ile yüzeylere bakar,
2. Hacimli olan şeylere bakar.

Hacimli şeylere bakan, küp, piramit, küre, silindir, prizma ve koniler gibi, hacimli şekillerin nevilerine göre, bölümlere ayrılır. Bütün bunlara iki yönden bakılır:

1. Bunlardan her birine yalnız başına bakmaktır. Mesela yalnız basma çizgilere, yalnız basma yüzeylere, yalnız basma küpe, yalnız basma piramide bakmak gibi.

2. Onlara ve birbirlerine nispet edildikleri zaman hasıl olan şekillere bakmaktır. Bu da ya birini ötekine kıyas etmekle olur. O zaman birbirlerine eşit olmalarına, birbirlerinden fazla olmalarına yahut her ikisinden başka hallerde bulunmalarına bakılır yahut da bir ötekisi ile birlikte bir araya konur ve tertip edilir. Mesela bir çizgiyi bir cisme yahut bir yüzeye yahut bir hacmi bir hacme koyup tertip etmek.

Bilmek lazımdır ki, hendese ile sayılar ilminin, temelleri ve esasları ve bu esaslardan çıkmış başka şeyleri vardır. Esaslar mahduttur, fakat esaslardan çıkanlar hudutsuzdur.

Uklîdes el-Fîsâgöri'nin yazdığı söylenen kitapta, hendese ve

sayının esasları vardır. Bu *el-Ustukussât kitabı* diye tanınmıştır. Bunlarda bakış iki yöndedir: Analiz (tahlil) ve sentez (terkip). Bu ilmin ehlinden olan eski kimseler kitaplarında her iki yolu birleştiriyorlardı. Ancak Uklîdes böyle yapmadı, çünkü o, kitabındaki bilgileri yalnız sentez *(terkip)* yoluna göre tertip etmiştir.

c) Menâzır ilmi:

Menâzır ilmi, hendese ilminin tetkik ettiği şekilleri, büyüklükleri, tertibi, duruşları, eşitlikleri, artıklıkları ve başka halleri tetkik eder; fakat bunları, mutlak olarak çizgi, yüzey ve hacimlerde (mücessemlerde) bulunması bakımından tetkik eder.

O halde hendesenin bakışı daha umumidir. Hendesenin tetkik ettiği şeyin bütününe dahil olduğu halde, menâzır ilmini ayırmak ihtiyacı şundan doğmuştur: Hendesede, herhangi bir şekil, duruş, tertip ve başka bakımdan belli bir halde bulunması lazım gelirken, çoğu zaman kendilerine bakıldığı vakit, bunun aksi halde bulunurlar. Çünkü her hangi bir uzaklıktan bakıldığı takdirde, gerçekte dörtgen olan şekiller daire şeklinde, birbirinden daha uzak olanlar (mütevali) birbirinden artık, birbirinden artık olanlar birbirine eşit görünür. Bir tek yüzey üzerine konulmuş şeylerin birçoğunun, bazısı daha alçak, bazısı daha yüksek görünür; önde bulunan birçok şeyler, arkada kalmış gibi görünür. Bunların benzerleri çoktur.

Gerçekte bulunduğundan başka görünen şeyler ile gerçekte olduğu gibi göze görünenler, bu ilim sayesinde, birbirinden ayrılır. Bu ilim, bütün bunların sebeplerini, neden dolayı öyle olduklarını, kesin burhanlar ile gösterir. Bu ilim gözün, hakkında yanlış yapması mümkün olan her şeyde, yanlış yapmaması, belki baktığı şeyde, miktarında, şeklinde, duruşunda, tertibinde ve gözün, hakkında yanlış yapması mümkün olan başka şeylerinde, gerçeğe erişmesi için alınacak tedbirlerin ne olacağını bildirir.

Bu sınaat sayesinde insanın yetişemeyeceği derecede kendisinden uzakta bulunan büyüklüklerin ölçülmesi kabildir. Bir de bize nazaran boyutlarının miktarlarını ve birbirlerine nazaran, boyutlarının ne olduğunu anlamak mümkündür. Bunlar da uzun, yüksek ağaçların ve duvarların yüksekliği, vadi ve nehir-

lerin genişliği, hatta gözün görebildiği kadar, dağların yüksekliği, vadi ve nehirlerin derinlikleri, sonra içinde bulunduğumuz, yere nazaran bulut ve başka şeylerin uzaklıkları, yerin hangi kısmının hizasında bulundukları; sonra, gökteki cisimlerin, yıldızların ve kendilerine ayrı ayrı yerlerden bakılması mümkün olan her şeyin uzaklıkları ve ölçüleri gibi şeylerdir. Elhasıl bu ilim, göz ile görüldükten sonra, ölçüsü ve her hangi bir şeyden uzaklığı bilinmek istenilen her büyüklüğü verir. Bunların bazısı gözün yanlış yapmaması için, onu düzeltmek gayesi ile kullanılan aletler sayesinde, bazısı da aletsiz olur.

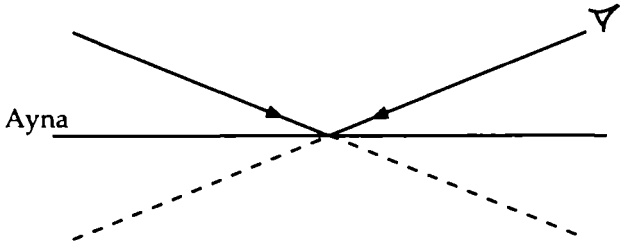
Bakılan ve görülen her şey, havadan yahut gözlerimiz ile bakılan şey arasında bulunan saydam (şeffaf) cisimden geçip, o şeye varan ışıklar vasıtası ile görülür.

Bakılan her şeye kadar saydam cismi geçen ışıklar, ya düz (müstakim), ya dönen (mün'atıf), ya akseden (mün'ahis) veya kırık (münkesir) olur.

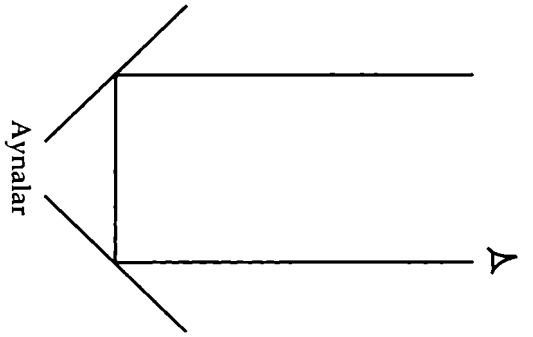
Düz (müstakim) olan ışık, gözden çıktığı zaman, geçerek kesilinceye kadar, göz tarafına doğru uzayan ışıktır.

Dönen (mün'atıf) ışık, gözden geçerek uzadığı zaman, yolunda ilerleyip gitmeden önce, önüne bir ayna çıkıp, yönü üzerinde ilerlemesine engel olunan, sonra aynanın taraflarından birine dönerek bükülen, sonra bakanın önünden geçip, şu şekilde olduğu gibi, döndüğü taraftan uzayan ışıktır.

Akseden (mün'akıs) ışık, bakan bir kimsenin gözünden çıkıp, ilk önce gittiği yolda bulunan aynadan dönerek aynı kimsenin cismi üzerine düşen ışıktır. Bakan insan kendini bu ışık sayesinde görür.



Kırık (münkesir) ışık, bakan bir kimsenin gözünden çıkarak, kendi tarafına doğru aynadan dönen ve ondan ayrılarak yönlerinden birine doğru uzayan ve bakan başka bir kimsenin arkasında, sağında, solunda veya üstünde başka bir şey üzerine düşen ışıktır; insan, o zaman, arkasında yahut öteki taraflarından birisinde bulunan şeyi görür. Bu şu şekildeki gibi olur:



Göz ile bakılan şey arasında bulunan aracı ve ayna, bütün olarak, saydam cisimlerdir. Bunlar da ya hava, su ve gökte bulunan herhangi bir cisimdir yahut cam veya ona benzeyen şeyler gibi tarafımızdan yapılmış olan bazı cisimlerdir.

Işıkları çevirip, aldıkları yönlere doğru gitmekten alıkoyan aynalar, ya yanımızda bulunan demir veya başka şeylerden yapılmış aynalar olur yahut nemli yoğun (kesif) buhar, su ve buna benzeyen başka bir cisim olur.

İşte menâzır ilmi, kendilerine bakılan ve bu dört türlü ışıklar ile ve aynaların her birinde görülen her şeyi ve bakılanda hasıl olan her şeyi araştırır, tetkik eder.

Bu ilim iki bölüme ayrılır:

1. Düz (müstakim) ışıklar ile bakılan cisimleri tetkik eder,

2. Düz olmayan (gayr-i müstakim) ışıklar ile bakılan cisimleri tetkik eder. Bu da ayrıca "ayna ilmi"nde tetkik edilir.

d) Yıldızlar ilmi:

Yıldızlar ilmine gelince, bu ad ile bilinen iki ilimdir:

1. Yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi. Bu da, yıldızların gelecekte meydana çıkacak şeyler ile halâ mevcut veya geçmiş şeylerden birçoklarına delalet etmesini tetkik eden ilimdir.

2. Müspet (talimî) yıldızlar ilmi. İlimler ve öğretmeler (talimler) arasında sayılan budur. Ötekisi ise, ancak rüya tabiri, falcılık, bakıcılık ve benzerleri gibi insana olacak şeyi haber vermek iktidarını kazandıran kuvvet ve maharetlerden sayılır.

Müspet (talimî) yıldızlar ilmi gökteki cisimlerde ve yeryüzünde üç bütünü tetkik eder:

a) Gökteki cisimlerin şekillerini, birbirlerine nazaran duruşlarını ve âlem içindeki mevkilerini, cisimlerinin miktarlarını, birbirleri ile nispetlerini, birbirlerinden uzaklıklarının miktarını ve yeryüzünün, bütün olarak, yerini değiştirmediğini ve yerinde de hareket etmediğini tetkik eder.

b) Gökteki cisimlerin hareketinin kaç olduğunu, hareketlerinin hepsinin küre şeklinde bulunduğunu, gerek yıldızları, gerekse yıldızlardan başka şeylerin hepsini içine alan şeyleri, bütün yıldızları içine alan şeyleri, sonra yıldızlardan her birine mahsus olan hareketleri, bu hareketlerin her birinin kaç çeşit olduğunu, kendilerine doğru hareket ettikleri yönleri, onlardan her birinde bu hareketin neden dolayı var olduğunu (araştırır) ve birer birer her yıldızın her türlü hareketleri ile her bir vakitte, burçların bölümlerindeki yerlerini tespit etmek için ne yapılacağını bildirir.

Bir de gökteki cisimlerde meydana gelen şeyleri ve onların burçlardaki hareketlerinden meydana çıkan hallerin her birini, kavuşma (içtima), ayrılma (iftirak) ve duruşlarının birbirlerinden farkları gibi birbirine nispet (izafe) edildikleri zaman hasıl olan halleri tetkik eder.

Bir de, bütün olarak, güneşin tutulması gibi, yeryüzüne nispet (izafe) edilmeden, onun kendi hareketlerinden hasıl olan bütün şeyleri ve ayın tutulması gibi, yeryüzünün ona nazaran, âlemde içinde bulunduğu yerde duruşu sebebi ile onda meydana çıkan bütün şeyleri tetkik eder. Teşrik ve tâgribler gibi olan bu şeylerin açıklanmasını, sayısını, hangi halde olduğunu, bunların onlarda hangi vakitte meydana çıktığını ve ne kadar zamanda olduğunu (araştırır).

c) Yeryüzündeki mamur yerler ile mamur olmayan yerleri tetkik eder. Mamur yerlerin ne kadar olduğunu, en büyük kısımlarının, yani iklimlerinin kaç olduğunu açıklar. O zaman mevcut bulunan meskûn yerleri, her meskûn yerin nerede olduğunu, âleme göre tertibinin ne olduğunu sayar. Her şey için müşterek olan ve yeryüzünün içinde bulunduğu mekân sebebi ile, gece ve gündüzün birbiri arkasından gelmesinden ibaret bulunan âlemin bir defa dönmesinden iklimlerin ve oturulan yerlerin her birinde, zaruri olarak, hasıl olması lazım gelen güneşin ve yıldızların doğma ve batma zamanlarını, gün ve gecelerin uzunluk ve kısalığını ve benzerleri gibi şeyleri araştırır.

Bu ilmin içine aldığı şeylerin bütünü budur.

e) Musiki İlmi:

Musiki ilmine gelince, bu ilim bütün olarak, melodilerin çeşitlerini, neden, ne için ve nasıl terkip edildiklerini, daha tesirli ve dokunaklı olmaları için hangi hallerde bulunmaları icap ettiğini bilmeye yarar.

Bu ad ile bilinen ilim iki ilimdir.

1. Ameli musiki ilmi
2. Nazari musiki ilmi

Ameli musiki ilmi, duyulan (mahsus) nağmelerin çeşitlerini, ister tabii, isterse sun'i bir şekilde olsun, kendileri için hazırlanmış olan aletlerde bulunmasını temine yarayan ilimdir.

Tabii musiki aletleri gırtlak (hançere), küçük dil, bunun yanında bulunan uzuvlar (organ), sonra burundur. Sun'i olanlar, flüt, udlar ve başkalarıdır.

Ameli musiki ile uğraşan kimse, nağme ve melodileri ve onlarda hasıl olan her şeyi, üzerinde onları çıkarmak itiyadında olduğu aletlerde bulunması bakımından tasavvur eder.

Nazari musiki ilmi ise, bunların ilmini verir. Bu akıl ile idrak olunan (ma'kule) bir ilimdir. Bir de melodileri meydana getiren her şeyin sebeplerini verir. Bunların bir maddeden çıkarılması bakımından değil, belki mutlak olarak ve her alet ve her maddeden çıkarılması bakımından bu sebepleri verir. Bunları hangi

aletle ve hangi cisim ile olursa olsun, umumi olarak, duyulmuş olmaları bakımından ele alır.

Musiki ilmi beş büyük bölüme ayrılır:

İlk bölüm, bu ilimde bulunan şeyleri çıkarmak için kullanılan esas (mebde) ve ilk bilgilerden, bu ilk bilgilerin nasıl kullanıldığından bu sınaatın hangi yol ile çıkarıldığından, kaç şeyden terkip edilip kemale getirildiğinden, bu ilimde bulunan bilgileri araştıran kimselerin nasıl olması icap ettiğinden bahseder.

İkinci bölüm, bu sınaatin usulünden bahseder. Bu da nağmelerin çıkarılmasını, sayılarının kaç olduğunu, nasıl olduklarını, çeşitlerinin ne kadar olduğunu ve birbirlerine nispetlerini açıklar. Bir de bütün bunlar hakkında getirilen deliller üzerinde araştırmalar yapar; nağmelerin duruşlarındaki (evza) çeşitleri, isteyen onlardan istediğini alsın ve aldıklarından melodiler meydana getirsin diye hazırlanmış bir hale gelmesine yarayan tertipler hakkında araştırmalar yapar.

Üçüncüsü, usul bahsinde meydana çıkan şeyler ile nağmeler için hazırlanmış olan, hepsi çalgı âletleri üzerlerinde çıkan ve bunların üzerlerindeki yeri usuller bölümünde açıklanan tertipte ve miktar üzerinde bulunan bu sınaate mahsus âletlerin çeşitleri hakkındaki burhanlar ile sözler arasındaki uygunluğu araştırır.

Dördüncüsü, nağmelerin vezinleri olan tabii ika'ların sınıfları hakkındaki bölümdür.

Beşincisi, bütün olarak, melodilerin meydana getirilmesi, sonra tam melodilerin meydana getirilmesi hakkındadır. Bu bölümde bir tertip ve intizam ile terkip edilmiş şiirler ve ayrı ayrı melodilerin gayelerine göre, nasıl ayrı ayrı yapıldıkları hakkında araştırmalar yapılır. Melodilerin yapılmasına sebep olan gayeye erişmek için onu daha tesirli ve daha dokunaklı bir hale getiren halleri bildirir.

[...]

f) Tedbirler (hiyel) İlmi:

Tedbirler ilmine gelince, bu bahsedilmiş olan öğretme (talim) ilimlerinde, varlıklarına burhanlar verilen her şey ile tabii cisimler hakkındaki söz, bahis ve burhanların birbirine uy-

duklarını göstermek için alınacak tedbirin nasıl olduğunu gösteren ilimdir. Çünkü bu ilimlerin hepsi çizgilere, yüzeylere, hacimlere (mücessem) ve baktıkları başka şeylere, onları yalnız makul ve tabii cisimlerden alınmış telakki ederek bakarlar. Bunların tabii cisimler ile duyulur cisimlerde var edilmesi ve irade ile meydana çıkarılması istendiği zaman, daha önceden onlarda bunun meydana getirilmesini ve birbirleri ile uygunluklarını tertip ve nizama sokacak bir kuvvete muhtaç olunur. Zira madde ve duyulur cisimlerde öyle haller vardır ki, burhanlar ile meydana çıkan haller tesadüfi bir suret ve tarzda onlara konulmak istenince, bu haller onların oraya konulmasına engel olur. O zaman, tabii cisimlerin, üzerlerinde meydana getirilmek istenen şeyi kabul edecek bir hale getirilmesine, engel olan şeyleri ortadan kaldırmak için, bir muameleye tabi tutulmasına ihtiyaç hasıl olur.

İşte tedbirler ilmi, tedbirler bilgisinin nasıl olduğunu, bunların tabii ve duyulur cisimlerde suni olarak ve bilfiil meydana getirilmesi için muamelelerin yollarını veren ve onları bildiren ilimlerdir.

Sayı tedbirleri bunlardandır ve bunun birçok yönleri vardır. Zamanımız (10. yüzyılın başları) halkı arasında, cebir ve mukabele diye tanınan ilim ile benzerleri bunlardandır. Şu kadar var ki, bu ilim sayılar ilmi ile hendesede (geometri) müşterektir. Bu, Uklîdîs'in *Ustukussât* adlı kitabının onuncu bahsinde esaslarını verdiği muntak ve asamlar ile o bahiste zikretmedikleri hakkında kullanılmağa yarayan sayıları çıkarmak için alınan tedbirlerin nasıl olduğunu gösterir. Çünkü muntak ile asamın birbirlerine nispeti (oran) sayıların sayılara nispeti (oran) gibi olduğundan, her sayı, muntak veya asam, herhangi bir büyüklüğe benzer olur. Büyüklüklerin nispetlerinin benzerleri olan sayıları çıkardığın zaman herhangi bir yönden büyüklükleri çıkarmış olursun. Bundan bazı sayılar, muntak büyüklüklere benzer olsun diye muntak yapılmış, bazı sayılar da, asam büyüklüklere benzer olsun diye, asam yapılmıştır.

Hendese (geometri) tedbirleri (hiyel) de bunlardandır. Bunlar çoktur.

Binanın reisliği sınaati bunlardandır.

Türlü türlü cisimleri ölçmek için alınan tedbirler bunlardır.

Yıldızlar için aletler, musiki aletleri yapmak, yaylar ve türlü silahlar gibi birçok ameli sınaatler için aletler hazırlamak hususundaki tedbirler de bunlardandır.

Uzakta bulunan ve kendilerine bakılan eşyanın gerçekte nasıl olduğunu anlamak gibi görüşü kuvvetlendiren ve doğruya götüren aletlerin yapılması, aynalardan ışıkların dönmesine (mün'atif olmasına) aksetmesine (münakis olmasına), veya kırılmasına (münkesir olmasına) göre, ışıkların geldikleri yerler hakkında bilgi kazanmak için alman menâzır (optik) ilmi ile alakalı tedbirler bunlardandır. Yine buradan, güneşin ışıklarını başka cisimlere çeviren ve aksettiren yerler hakkında bilgi kazanılır. Bundan da yakıcı aynalar yapılması ve onun için alınacak tedbirler meydana çıkar.

Garip kaplar ve sınaatler için birçok aletler yapılması için alınan tedbirler de bunlardandır. Bunlar ve benzerleri tedbirler hiyel ilimleridir. Bu ilimler bina yapıcılığı, marangozluk ve başkaları gibi cisimler, şekiller, duruşlar (evzâ), tertip ve bir şeyin (her hususiaki) değerini ölçme hususunda kullanılan ve şehirlere mahsus olan ameli sınaatlere ait ilk bilgilerdir.

Öğretme talim ilimleri ve bölümleri bunlardan ibarettir.

Dördüncü Bölüm
Tabiat ilmi

Tabiat ilmi, tabiattaki cisimleri (ecsâm-ı tabiîye) ve varlığı (kıvam) bu cisimlerde olan arazları tetkik eder. Bu cisimlerin ve varlığı (kıvam) onların içinde bulunan arazların hangi şeylerden, hangi şeyler ile ve hangi şeyler için bulunduğunu bildirir.

Cisimler ya suni veya tabii olur.

Suni olan cisimler, cam, kılıç, sedir, elbise gibi olanlardır. Bütün olarak, varlığı bir sınaat ve insan iradesi ile olan her şeydir.

Tabii olan cisimler ise, gök, yeryüzü, bu ikisinin arasındaki varlıklar, nebat ve hayvan gibi varlığı ne suni, ne de insan iradesi ile olanlardır.

Tabii cisimlerin hali, bu hususlarda, suni cisimlerin hali gibidir: Çünkü suni cisimlerde öyle hususlar vardır ki, onların varlığı (kıvam) suni cisimler iledir; onlar için öyle şeyler bulunur ki, suni cisimlerin varlığı onlardan doğmuştur; öyle şeyler de vardır ki, varlıkları onlarladır ve öyle şeyler vardır ki, varlıkları onlar içindir. Bunlar, suni cisimlerde tabii cisimlerde olduklarından daha belli ve açıktır.

Varlığı suni cisimlerde bulunan hususiyet, elbisede düzgünlük kılıçta parlaklık, camda saydamlık ve sedirde nakışlar gibidir.

Suni cisimlerin kendileri için var oldukları şeyler, onların yapılmasındaki gayeler ile maksatlardır; mesela elbise. Çünkü elbise, giyilmek için yapılmıştır. Kılıç, düşmanla savaş yapmak için; sedir, yerin nemliliğinden korunmak için, yahut sedirin yapılmasında gözetilmiş olan bundan başka bir şey için; cam, içine konulanı, kendinden başka bir kabın emerek çekip çekmeyeceğinden emin olunmayan bir şeyi saklamak için yapılmıştır.

Varlığı suni cisimlerde bulunan arazların kendileri için mevcut kılındıkları gaye ve maksatlara gelince, bunlar elbisenin süslenmeğe yarayan düzgünlüğü; kılıcın düşmanı korkutmak için parlaklığı; sedirin görünüşü güzel olsun diye nakışları; camın, içinde bulunan şey görünsün diye saydam oluşu gibi şeylerdir.

Suni cisimlerin kendileri sayesinde mevcut oldukları şeyler, onların yapıcıları ve onları meydana getirenlerdir. Sedir dolayısıyla var olan marangoz, kılıç dolayısıyla var olan kılıç yapan gibi.

Suni cisimlerin kendileri ile var oldukları şeyler, her suni cisimde, kılıçta olduğu gibi, iki şeydir. Çünkü onun varlığı iki şeydir: Keskinlik ve demir. Keskinlik onun kalıbı ve heyetidir, işini onunla yapar; demir, maddesi ve kalıbın konulduğu yerdir (mevzu), bu onun kalıp heyetinin taşıyıcısı gibidir. Kumaşın da varlığı iki şey iledir. Eğrilmiş ve uzunlamasına konulmuş ipliklerin mekik iplikleri ile dokunması. Dokunma heyeti ve kalıbıdır, iplik ise dokumanın taşıyıcısı gibidir ve onun yeri ve maddesidir. Sedirin de varlığı iki şey iledir: Dört köşeli olma ve tahta, dört köşelilik onun heyeti ve kalıbıdır, tahta ise maddesidir ve o dört köşeliliğin taşıyıcısı gibidir.

Geri kalan suni cisimler de böyledir. Bu ikisinin birleşmesi ve birbirlerini tamamlayıp mükemmel bir hale getirmesi ile onlar-

dan her birinin varlığı, bilfiil mükemmelliği ve mahiyeti ile meydana çıkar. Bunlardan her biri, kendi maddesi için meydana çıktığı zamanki hali ile hangi iş için yapılmış ise, ancak o işi yapar veya onunla o iş yapılır veya o, o işte kullanılır veya o işle kendinden istifade edilir. Çünkü kılıç, işini, ancak keskinliği ile yapar; kumaş da ancak yanlamasına ipliklerin uzunlamasına iplikler ile dokunduğu zaman fayda verir. Suni cisimlerin geri kalanları da böyledir.

Tabii cisimlerin de hali böyledir. Çünkü onların her biri, ancak bir maksat ve gaye için mevcut kılınmıştır. Varlığı (kıvamı) tabii cisimlerde olan her şey ve araz da böyledir: Çünkü bu, muhakkak ki, her hangi bir maksat ve gaye için var kılınmıştır. Her cisim ve her arazın bir yapıcısı ve meydana getiricisi vardır ki, o onun sayesinde meydana gelmiştir. Tabii cisimlerin her birinin varlığı ve kemal haline gelmesi iki şey iledir:

1. Yerinin kendine nispeti kılıcın keskinliğinin kılıca nispetinde eşit şeydir, bu da bu tabii cismin kalıbıdır;
2. Yeri, kılıca nispetle kılıcın demirinin nispetine eşit olan şeydir, bu da tabii cismin maddesi ve kalıbın konulduğu yerdir ve onun kalıbının taşıyıcısı gibidir.

Şu kadar var ki, kılıç, sedir, elbise ve başka suni cisimlerin kalıp ve maddeleri göz ile görülür ve duyulur; mesela kılıcın keskinliği ve demiri, sedirin dört köşeli olması ve tahtası. Tabii cisimlere gelince, onların çoğunun kalıpları ve maddeleri duyulmaz, bunların varlıkları bizce ancak kıyas ve kesin bilgi veren burhanlar ile doğru olarak bilinir ve kabul edilir.

Şu kadar var ki, suni cisimler arasında da, kalıpları (siyağ) duyulmayanlara sık-sık tesadüf edilir. Mesela şarap. Bu, suni olarak var edilmiş bir cisimdir. Onun sarhoş eden kuvveti duyulmaz, bunun varlığı ancak işi ve tesiri ile bilinir. İşte bu kuvvet, şarabın biçim (suret) ve kalıbıdır. Onun şaraba nispetle mevkii keskinliğin kılıca nispetle mevkiine eşittir. Çünkü bu kuvvet, şaraba tesirini ve işini yaptırtan kuvvettir. Tıp sınaati ile terkip edilmiş olan panzehir ve başkaları gibi ilaçlar da böyledir. Çünkü onlar vücuda ancak terkip sonunda kendilerinde hasıl

olan kuvvetler sayesinde tesir eder. Bu kuvvetler de duyulmaz, ancak bu kuvvetlerden hasıl olan tesirler duyulmakla müşahede olunur. Her ilacı ilaç yapan iki şey vardır: Terkip edildiği karıştırılmış cisimler ve ona tesirini yaptıran kuvvet. Bu cisimler maddesidir, kendisi sayesinde tesir ettiği kuvvet de kalıbıdır. İlaçtan bu kuvvet kaldırılırsa, ilaç, ilaç olmaz; nitekim kılıcın keskinliği kaldırılırsa, kılıç, kılıç olmaz. Ve yine nitekim kumaşta yanlamasına ve uzunlamasına ipliklerin dokunması kaldırılırsa, o zaman kumaş, kumaş olmaz.

Tabii cisimlerin kalıpları eğer duyulmakla müşahede edilmiyorsa, o zaman bunlar suni cisimlerin madde ve kalıpları arasındaki görülmeyen madde ve kalıpları gibi olur. Çünkü bunlar, gözün cismi ile onda görmeği temin eden kuvvet gibidir; elin cismi ile yakalayıp tutmayı temin eden kuvvet gibidir. Uzuvlardan (organ) her biri bunun gibidir: Çünkü gözün kuvveti görülmez, bu, diğer duygu uzuvlarından herhangi biri ile de duyulmaz, belki ancak akıl vasıtası ile kavranır, idrak olunur. Tabii cisimlerde bulunan öteki kuvvetlere, suni cisimlerin suretlerine benzetme yolu ile suret ve kalıplar denilir. Çünkü kalıp, biçim ve hilkat, halk arasında, hayvanların (canlıların) şekillerine ve suni cisimlerin kalıplarına delalet eden hemen hemen aynı manada isimlerdir. Sonra, bu manadan alınarak, benzetme yolu ile tabii cisimlerdeki mevkii, suni cisimlerdeki hilkatler, kalıplar ve biçimlerin mevkiine eşit olan şeylere ve kuvvetlere isim olarak verilmiştir. Çünkü sınaatlerde âdet, halk bazı şeylere adlar takmış bulunursa, bu adları bu şeylerin benzerlerine de vermektir.

Cisimlerin maddelerine, biçimlerine, yapıcılarına ve kendileri için var oldukları gayelere, cisimlerin başlangıçları denilir; arazlar için olursa, cisimlerde bulunan arazların başlangıçları denilir.

Tabiat ilmi, tabii cisimlerde varlığı açık ve belli olanlarını her hangi bir duruş içine koymakla bildirir. Her tabii cismin maddesini, biçimini, yapıcısını ve bu cismin kendisi için var olduğu gayeyi bildirir. Arazlarında da böyledir. Çünkü arazların varlıkları ne ile ise, onu yapıcı olan şeyleri ve bu arazların kendileri için yapıldığı gayeleri bildirir. O halde bu ilim tabii cisimlerin başlangıçları ile arazlarının başlangıçlarını vermektedir.

Tabii cisimlerin bir kısmı katışıksız (basit), bir kısmı katışıktır (mürekkeb). Katışıksız olanlar varlıkları kendilerinden başka cisimlerin varlığından olmayan cisimlerdir, katışık olanlar ise, hayvan ve nebat gibi, varlığı kendisinden başka cisimlerden olanlardır.

Tabiat ilmi sekiz büyük bölüme ayrılır:

Birincisi, ister katışıksız ister katışık olsun, tabii cisimlerde olan müşterek başlangıçları ve bu başlangıçlara bağlı olan arazları araştırmaktır. Bunların hepsi Tabii duyma bölümündedir.

İkincisi, katışıksız (basit) cisimlerin mevcut olup olmadıklarını araştırmaktır. Bunlar eğer mevcut iseler, hangi cisimlerdir, sayıları kaçtır? Bu âlem nedir, ilk kısımları nelerdir, bunlar kaçtır? Onlar bütün olarak, üç veya beştir, diye tetkik eder. Bu âlemin başka kısımlarından göğü tetkik eder. Bu *Gök ve Âlem* kitabının ilk makalesinin ilk bölümünde bulunur. Sonra, bunu geçince, katışık cisimlerin ustukuslarını, onların varlıkları meydana çıkarmış olan o katışıksız cisimlere dahil olup olmadıklarını yahut onların dışında başka cisimler olup olmadığını, eğer onların bir parçası ise, hangileri olduğunu araştırır. Bu, onların görülebilip görülemediğini ve *Gök ve Âlem* kitabında ilk bölümün sonlarına kadar araştırılan başka şeyleri araştırıp tetkik etmektir. Bundan sonra, ister ustukuslar ve katışık (mürekkeb) cisimlerin esaslarını olsun, isterse onların ustukusları olmayan şeyleri olsun, bütün katışıksız cisimlerde müşterek olan şeylere bakar. Bu, gök ve onun bölümlerini tetkik olup, *Gök ve Âlem* kitabında ikinci bölümün başından üçte ikisine yakın yerini kaplamaktadır. Sonra ustukuslardan olmayanlara has olan şeyler ile onlardan ustukuslar ve onlara bağlı arazlar olanlara has olan şeylere bakılır. Bu *Gök ve Âlem* kitabının ikinci bölümünün sonu ile üçüncü ve dördüncü bölümlerinde tetkik edilen şeylerdir.

Üçüncüsü, umumi olarak, tabii cisimlerin oluşlarını ve dağılışlarını ve bununla tamamlanan bütün şeyleri tetkik eder. Bir de ustukusların oluş ve dağılışlarının nasıl olduğunu, katışık cisimlerin bunlardan nasıl hâsıl olduğunu ve bütün bunların başlangıçlarının verilmesini araştırır. Bu, *Oluş ve Bozuluş* kitabında bulunur.

Dördüncüsü, katışık cisimlere değil de, yalnız ustukuslara mahsus olan arazlar ile dışarıdan tesir almalarının başlangıçlarını araştırır. Bu, *Yüksek Eserler* kitabının ilk üç bölümünde gösterilmiştir.

Beşincisi, ustukuslardan terkip edilmiş cisimleri, bunların bazısının parçalarının birbirine benzediklerini, bazısının parçalarının birbirinden ayrı olduğunu; parçaları birbirine benzer olanlar arasında et ve kemik gibi parçaları birbirinden ayrı olanların terkip ettikleri parçalar bulunduğunu; onlardan tuz, altın ve gümüş gibi parçaları birbirinden ayrı tabii bir cisme asla parça olmayanlar bulunduğunu tetkik eder. Sonra, bütün katışık cisimlerde, müşterek olan şeyleri araştırır. Sonra ister parçaları birbirlerinden ayrı olanların parçaları olsun, ister bunların parçaları olmasın, parçaları birbirine benzer olan bütün katışık cisimlerde müşterek olan şeylere bakar. Bu da *Yüksek Eserler* kitabının dördüncü bölümünde bulunur.

Altıncısı, –bu *Madenler Kitabı*'dir– bu katışık cisimler ile parçaları birbirinden ayrı cisimlerin parçaları olmayan ve parçaları birbirine benzeyen cisimleri –bunlar da taş ve türlü çeşitleri gibi maden olan cisimler ile bunların çeşitleridir– ve onlardan her bir neve has olan şeyleri tetkik eder.

Yedincisi, –bu *Nebat Kitabı*'dır– nebat nevilerinde müşterek ve her bir neve has olan şeyleri araştırmadır. Bu, parçaları birbirinden ayrı olarak katışık cisimler hakkındaki araştırmanın iki bölümünden biridir.

Sekizincisi, –*Hayvanlar Kitabı* ile *Ruh Kitabı*'dır– hayvan nevilerinde müşterek olarak bulunan şeyler ile bunlardan her birine has olan şeyleri tetkik eder. Bu, parçaları birbirinden ayrı olan katışık cisimler hakkındaki araştırmanın ikinci bölümüdür.

O halde, tabiat ilmi, bu cisimleri her bir nevinde dört başlangıç ile bu başlangıçlara bağlı olan arazları verir.

İlahiyat İlmi

Bunun hepsi *Tabiat Ötesi* kitabındadır.

İlahiyat ilmi üç bölüme ayrılır:

Birincisinde, varlıklar (mevcudat) ve onların varlıklar olması ile kendilerinde meydana gelen şeyler, haller, araştırılır.

İkincisinde, bölümlere ayrılmış olan nazari ilimlerdeki burhanların başlangıçları tetkik edilir. Bunlar da, mantık, hendese (geometri), sayı ve bu ilimlere benzeyen başka ilim bölümlerinin geri kalanları gibi, bu nazari ilimlerden her birinin hususi bir varlığı tetkik etmek için ayrıldığı bölümlerdir. O halde, mantık ilminin, öğretme ilimlerinin, tabiat ilimlerinin başlangıçlarını tetkik eder; onları düzeltmeğe, esasları ile hususiyetlerini bildirmeye ve tarif etmeğe çalışır. Nokta, birlilik, çizgiler ve yüzeylerin cevherler olduğunu ve onların ayrılabileceğini sananların zanları ile başka ilimlerin başlangıçlarında bulunan bunlara benzer zanlar gibi, bu ilimlerin başlangıçları hakkında eski âlim ve feylesofların düşmüş oldukları bozuk zanları sayar, onların yanlışlıklarını ispat eder, bozuk olduklarını meydana çıkarır.

Üçüncü bölüm de, cisim olmayan ve cisimlerin içinde olmayan varlıkları araştırır ve tetkik eder. İlk önce bunlar var mıdır, yok mudur, bunu araştırır; bunların var olduklarını burhanlar ile ispat eder. Sonra, bunların çok olup olmadıklarını araştırır ve çok olduklarını meydana koyar. Sonra, sonlu olup olmadıklarını araştırır ve sonlu olduklarını burhanlar ile ispat eder. Sonra kemaldeki mertebeleri bir midir, yoksa mertebeleri birbirlerinden farklı mıdır, bunu araştırır ve kemaldeki mertebelerinin birbirlerinden farklı olduğunu, burhanlar ile meydana koyar. Sonra, çocuklarına rağmen, bunların en nakıslarından daha mükemmeline ve ondan daha mükemmeline yükselmek suretiyle, sonunda, kendinden daha mükemmel bir şey olması mümkün olmayan, her hangi bir şeyin kendi varlığı mertebesine benzer bir mertebede bulunması asla kabil olmayan, benzeri, eşi ve zıddı bulunmayan bir kâmile, kendinden önce bir ilk bulunması mümkün olmayan bir ilke kendisinden daha önde bir şey bulunması mümkün olmayan bir önde bulunana ve varlığını bir şeyden almış olması asla mümkün olmayan bir varlığa ulaşıldığını ve ezeli ve mutlak olarak, önde - bulunanın yalnız bu varlık olduğunu, burhanlar ile ispat eder.

Öteki varlıkların, var olmakta ondan daha sonra bulunduğunu, kendinden başka her bir varlığa varlığını vermiş olan ilk

varlığın o olduğunu, kendinden başka her şeye birliği kendisi veren ilk birin o olduğunu, kendinden başka gerçeklik sahibi her şeye gerçekliği veren gerçeğin o olduğunu ve bunu hangi bakımdan verdiğini, onda hangi bakımdan olursa olsun çokluğun bulunmasının mümkün olmadığını; belki bir adı ile bunun manasına, varlık adı ile bunun manasına, gerçek adı ile bunun manasına, kendinden başka olup hakkında "birdir, vardır ve gerçektir" denilen şeylerden daha çok layık olduğunu meydana çıkarır. Sonra, işte bu sıfatları taşıyanın aziz, ulu ve adları mukaddes olan Tanrı *(Allah)* olduğu inancının taşınması lazım geldiğini meydana koyar. Sonra, bunun ardından, Tanrı'ya verilen sıfatlardan geri kalan şeyleri, hepsini tüketinceye kadar, dikkatle tetkik eder.

Sonra, varlıkların kendinden nasıl hasıl olduğunu, kendinden varlıklarını nasıl aldıklarını bildirir. Sonra, varlıkların derecelerini, onların bu derecelerinin nasıl hasıl olduğunu, onlardan her birinin içinde bulunduğu derecenin içinde bulunmağa ne ile ehliyet kazandığını araştırır. Birbirlerine bağlanmalarının ve intizamlarının nasıl olduğunu, birbirlerine bağlanmaları ile intizamlarının ne ile olduğunu meydana koyar. Sonra, varlıklarda aziz ve ulu olan Tanrı'nın geri kalan işlerinin hepsini tamamlayıncaya kadar, dikkatle sayar. Varlıkların hiçbirinde hiçbir zulüm, hiçbir bozukluk, uyuşmazlık, kötü nizam ve kötü birleştirme bulunmadığı ve bütün olarak, onlardan hiçbir şeyde noksan ve kötülüğün asla bulunmadığını meydana çıkarır.

Sonra, bunun arkasından, aziz ve ulu olan Tanrı'nın işlerine noksanlık girmesi ile onun hakkında, işleri hakkında ve yaratmış olduğu varlıklar hakkında beslenen bozuk zanların yanlışlığını gösterip, onları ortadan kaldırmağa girişir. Bunların hepsini, insanın içine tereddüt sokması veya şüphe karıştırması kabil olmayan ve kendilerinden dönülmesi asla mümkün olmayan kesin bilgi ve ilim veren burhanlar ile çürütüp ortadan kaldırır ve reddeder.

FELSEFE ÖĞRENİMİNDEN ÖNCE BİLİNMESİ GEREKEN KONULAR

[Fârâbî'nin genel anlamda felsefe ve özelde de Aristoteles felsefesine başlangıç mahiyetinde hazırladığı bu çalışması *Risâle fima Yenbağı en Yukaddeme Kalbe te'allüm'il-Felsefe* (Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular) adlı makalesinden alınmıştır. Makale, Mahmut Kaya tarafından Türkçeleştirilmiştir. İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul 2003.]

Ebû Nasr el-Fârâbî der ki: Aristoteles temel olarak alınırsa, felsefe öğreniminden önce bilinmesi ve öğrenilmesi gereken dokuz konu vardır:

Birincisi, felsefedeki okulların (el-fırak) adlarını bilmek;

İkincisi, Aristoteles'in kitaplarının her birinde neyi amaçladığını bilmek;

Üçüncüsü, felsefe öğrenmeden önce hangi disiplinden başlamak gerektiğini bilmek;

Dördüncüsü, felsefe öğrenmekten amacın ne olduğunu bilmek;

Beşincisi, felsefe yapmak isteyenin takip etmesi gereken metodu bilmek;

Altıncısı, Aristoteles'in kitaplarının her birinde nasıl bir üslup kullandığını bilmek;

Yedincisi, Aristoteles'i kitaplarında zor bir üslup kullanmaya sevk eden sebepleri bilmek;

Sekizincisi, felsefe yapmış olan kimsenin tutum ve davranışlarının nasıl olması gerektiğini bilmek;

Dokuzuncusu, Aristoteles'in kitaplarını okumak isteyenin bilmek zorunda olduğu hususlar.

Felsefe Okullarının Adları

Felsefedeki okullar, adlarını terminolojik olarak yedi şeyden almışlardır:

Birincisi, felsefe öğretmeninin adından;

İkincisi, felsefe öğretmeninin yetiştiği şehirden;

Üçüncüsü öğretim kurumunun bulunduğu yerden;

Dördüncüsü, okuldaki yönetim ve davranış biçiminden;

Beşincisi, mensuplarının felsefe hakkındaki görüşlerinden;

Altıncısı, mensuplarının felsefe öğreniminin amacını belirleyen görüşlerinden;

Yedincisi, mensuplarının öğretim sırasındaki hareket tarzlarından.

1. Adını felsefe öğretmeninin adından alan okul Pisagorculuktur.

2. Adını filozofun yetiştiği şehirden alan okul, Aristippos'un takipçilerinin kurduğu Kirene okuludur.

3. Adını öğretim kurumunun bulunduğu yerden alan okul ise Stoa'dır. Bunlar Chrycippos'un takipçileridir. Atina tapınağının revakları (galeri) altında öğrenim gördükleri için kendilerine bu ad verilmiştir.

4. Adını okuldaki yönetim biçiminden ve yöneticilerin davranışlarından alan, Kynik (el-Kelbîyyûn) okuludur. Bunlar Diogenes'in takipçileridir. Devletin koyduğu kanunları hiçe saydıkları ve yakınlarına ve dostlarına sevgi, başkalarına kin besledikleri için kendilerine bu ad verilmiştir. Çünkü bu tür davranışlar sadece köpeklerde görülmektedir.

5. Adını mensuplarının felsefe hakkındaki görüşlerinden alanlar, Pyrhon ve takipçileridir. Bunlara "engelci" (el-mâni'a) adı da verilmektedir. Çünkü bunlar, insanların bilgi sahibi olmalarına engel olunmasını savunmaktadırlar.

6. Adını mensuplarının, felsefe öğreniminin amacını belirleyen görüşlerinden alan okul Epikuros ve takipçilerinin bağlı olduğu hazcı okuldur. Bu okul mensupları, felsefenin nihai amacının haz ve lezzet olduğunu savunmaktadırlar.

7. Adını mensuplarının hareket tarzından alan okul ise Meşşâîlerdir (Peripatetikler-Yürüyenler). Bunlar, Aristoteles ve Eflâtunculardır; çünkü bu iki filozof, ruhla birlikte bedenin de eğitilmesi amacıyla yürüyerek öğretim yaparlardı.

Aristoteles'in Eserlerinin Sınıflandırılması

Aristoteles'in eserlerinin bir kısmı küçük, bir kısmı büyük, bir kısmı da ikisi arası orta büyüklükte eserlerdir. Küçük olanlar, sadece bir konuya ait olup, bunlar Aristo'nun mektuplarıdır. Büyük eserlerin bir kısmı ilmi, bir kısmı da felsefidir. Felsefi eserler de konuları itibariyle özel ve genel olmak üzere ikiye ayrılır. Özel konulara ait eserlerin bir kısmı teorik, bir kısmı da pratik felsefe bilgisini içermektedir. Diğerlerinin bazısı metafizik, bazısı fizik, bazısı da matematik alanlarındadır.

Fizikle ilgili kitapların bir kısmı tabii varlıkların genel ilkelerini, bir kısmı da sadece bir fizik (tabiat) olayını konu alan eserlerdir. Tabii varlıkların genel ilkelerini ihtiva eden kitabın adı *Sem'u'l-kiyân'dır (Physica-Fizik).* Bu eser, bütünüyle varlığın ilkelerini, bir bakıma ilke sayılanları, ilkelere bağlı olarak ele alınan problemleri ve bir bakıma ilke sayılanlara bağlı olan meselelerin bilgisini vermektedir.

İlkeler madde ve surettir (form). Gerçekte ilke olmadığı halde bir bakıma ilke sayılanlar. İlkelere bağlı olarak incelenen problemler zaman ve mekân kavramlarıdır. Bir bakıma ilke sayılanlara bağlı olarak incelenenler ise boşluk ve sonsuzluk kavramlarıdır.

Sadece bir tabiat olayını konu alan kitapların bir kısmı oluşmayan *(el-eşyâ elletî lâ kevne lehâ),* bir kısmı da oluşan *(el-eşyâü'l-mukevvene)* varlıkların bilgisini içermektedir. Oluşmayan varlıklar hakkındaki bilgilerin bazısı genel, bazısı da özel nitelikteki bilgilerdir. Oluşan varlıklar... Bütün varlıklarda genel olan, dönüşüm *(istihale)* ve hareket prensibidir. Dönüşme konusu Aristoteles'in *el-Kevn ve'l-fesad (De Generatione et Corruptione-Oluş ve Bozuluş)* adlı eserinde; hareket hakkındaki bilgiler ise *es-Semâ (De Caelo-Gök Hakkında)* adlı kitabının son iki bölümünde bulunmaktadır.

Belirli bir tabiat olayını konu edinen eserlerin bir kısmı basit, bir kısmı da birleşik varlıkların bilgisini vermektedir. Basit varlıkları inceleyen kitabın adı *el-Âsârü'l-ulviyye*'dir *(Meteorologica-Meteoroloji)*. Birleşik varlıkların bilgisi de genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Birleşik varlıklar hakkındaki genel bilgiler *el-Hayevân (Animalium-Hayvanlar)* ve *en-Nebat (Bitkiler)* adlı kitaplarda bulunmaktadır.

Birleşik varlıklarla ilgili özel bilgilere ise *Fi'n-Nefs (De Anima-Ruh Hakkında)* ve *el-Hiss ve'l-mahsûs (De Sensu et Sensatu-Duyu ve Duyulur Nesneler)* adlı eserlerinde yer vermiştir.

Matematik ilimleri alanındaki kitaplarına gelince, bunlar *el-Menâzır (Optik), el-Hutût (Geometri)* ve *el-Hiyel (Mekanik)* adlı eserlerdir.

Pratik felsefe alanındaki kitapların bir kısmı ahlakı iyileştirme, bir kısmı devlet idaresi, bir kısmı da ev idaresiyle ilgili eserlerdir.

Felsefede kullanılan mantıki istidlal ile ilgili kitaplara gelince, bunların bazısı Burhan İlmi'nden *(Analitikler)* önce okunur; bazısı burhanın kurallarını verir; bazısı da Burhan İlmi'nden sonra okunmalıdır. Burhan İlmi'nden önce okunması gereken kitapların bir kısmı mantıki istidlali meydana getiren önerme bilgisini; bir kısmı da mantıki istidlalde kullanılan öncüllerin yapısını inceler. Mantıki istidlali meydana getiren önermelere ait bilgi Aristoteles'in *Peri Hermeneias (Önermeler Hakkında)* adlı kitabında bulunmaktadır. Mantıkta kullanılan öncüllerin yapısını inceleyen *el-Hadd* kitabıdır ki, buna *Kategorias (Kategoriler)* adı verilmiştir. Burhanın kurallarıyla ilgili bilgiler, burhan hakkındaki kitaplardan *(Analitikler)* öğrenilir. Bu kitaplardan bazısında mantıki istidlalin şekli, bazısında da bunun ilkesi öğretilir. Mantıki istidlalin şekli Aristoteles'in *el-Kıyas* adlı kitabında yer alır, bu da [*Birinci*] *Analitika* diye adlandırılır. Mantıki istidlalin ilkelerini öğreten *el-Burhân* adlı kitaptır ki, bu *Apodiktika (II. Analitikler)* adıyla da bilinmektedir.

Burhan İlmi'nden sonra okunması gereken kitaplara gelince, bunların sayesinde doğru ispatla yanlış ispat birbirinden ayırt edilebilmektedir. Bu ispat şekillerinden bir kısmı sırf hayale dayanır; bir kısmında ise hayalle hakikat eşit durumdadır. Sırf ha-

yale dayanan ispat şekli *Sınâ'atü'ş-şi'r (Poetika-Şiir Sanatı)* adlı kitabında bulunur. Hayalle hakikatin karışık olduğu ispat şekline gelince, bunların bir kısmında hayalle hakikat eşit; bir kısmında hayal hakikate baskın, diğer bir kısmında ise hakikat hayale baskın durumdadır.

Hayal ile hakikatin eşit olduğu ispat şekli Aristo'nun *Sınâ'atü'l-hatâbe (Retorika-Hitabet Sanatı)* kitabında; hakikatin hayale baskın olduğu ispat şekli *Mevâzi'u'l-cedel [Topika-Tartışma Konuları)* adlı kitabında; hayalin hakikate baskın olduğu ispat şekli ise *Sınâ'atü'l-mugâlitîn (Sofistika-Demagoglar Sanatı)* kitabından öğrenilmektedir.

Felsefe Öğrenmeden Önce Hangi Disiplinden Başlamalı

Felsefe öğreniminden önce ilk okunması gereken ilme gelince, Eflâtuncular bunun geometri olduğunu savunarak bu konuda Eflâtun'u tanık göstermektedirler. Çünkü o, okulunun *(heykel)* kapısına "Geometri bilmeyen yanımıza uğramasın" ibaresini yazdırmıştır. Zira geometrik ispatlar, ispatların en doğrusudur. Theofrastos'un takipçilerine göre ise önce ahlak ilminden başlamak gerekmektedir. Çünkü kendi ahlakını düzeltemeyenin, bir ilmi doğru olarak öğrenmesi mümkün değildir. Eflâtun'un "Tertemiz olmayan, tertemiz olana yaklaşmasın" sözü ile Hipokrat'ın "İçi temiz olmayan bedenleri besledikçe, onların kötülüğünü artırırsın" sözü, bu görüşün doğruluğuna tanıktır. Saydalı Boethus, önce fizik ilminden başlanmasını savunmaktadır. Çünkü fizik, kişinin en yakınında ve içli dışlı olduğu bir ilimdir. Onun talebesi Andronikos ise, önce mantıktan başlanmasını önermektedir. Zira mantık, her şeyde doğruyu yanlıştan ayıran bir alettir.

Bu görüşlerden hiçbirini yabana atmamak gerekir. Çünkü felsefe ilmine başlamadan önce, arzu ve isteklerin sadece fazilete yönelmesi için, nefsin şehevi arzularını yenerek ahlakı iyileştirmek gerekmektedir. Gerçekte fazilet işte budur. Sanıldığı gibi maddi hazlar veya üstün gelmenin verdiği zevk gerçek fazilet olamaz. Fazilet, ahlakı iyileştirmekle kazanılır; bu ise sadece sözle değil, davranışlarda da kendini göstermelidir. Felsefeye başlamak isteyen, ahlakını düzelttikten sonra zihin gücünü *(en-*

nef-sü'n-nâtıka) geliştirmelidir. Çünkü zihni hata yapmaktan ve yanlış yola sapmaktan koruyan doğru metot bu sayede öğrenilir. Bu da Burhan İlmi'nde eğitim görmekle olur. Burhan, geometrik ve mantıki olmak üzere ikiye ayrılır. Şu halde felsefeye başlamak isteyen kimse önce yeteri kadar geometrik ispat şekilleri üzerinde, sonra da mantık ilmi hakkında eğitim görmelidir.

Felsefe Öğrenmenin Amacı

Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç, yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) "Bir" olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir.

Felsefe Yapmak İsteyenin Takip Etmesi Gereken Metot

Felsefe yapmak isteyenin takip etmesi gereken metot, pratiğe yönelmek ve böylece en son amaca ulaşmaktır. Pratiğe yönelmek ilimle olur; ilim de pratikle tamamlanır. Fakat fizik bilmeden en son amaca varılamaz. Çünkü fizik, bizim en kolay anlayabileceğimiz ve bize en yakın alandır. Bunun ardından geometri gelmektedir.

Pratikte [ulaşılması hedeflenen] en son amaç ise, insanın önce kendi ahlakını, sonra da başkalarını yani evindekilerin veya şehrindekilerin durumunu iyileştirip düzeltmesiyle mümkün olur.

FELSEFENİN TEMEL MESELELERİ

[Fârâbî'nin bilgi, varlık ve evren konularındaki görüşlerinin yer aldığı bu metin *'Uyûnü 'l-Mesâil* (Felsefenin Temel Meseleleri) adlı makalesinden alınmıştır. Makale, Mahmut Kaya tarafından Türkçeleştirilmiştir. İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul 2003.]

Kavram ve Önerme Bilgisi

Bilgi, Güneş'in, ayın, akim ve nefsin birer kavram olarak tasarlanışı gibi sırf kavram ve "gökler içice birer küredir", "âlem yaratılmıştır" önermelerinde olduğu gibi bir kavramın tasdiki (önerme) şeklinde ikiye ayrılır.

Bazı kavramların tam olarak anlaşılması, bir önceki kavramın bilinmesine bağlıdır. Mesela boy, en ve derinlik kavramları anlaşılmadan cismi anlamak mümkün değildir. Bir kavramın kendinden önceki bir başka kavrama muhtaç olması, her kavram için geçerli değildir; bu kavram zincirinin, kendinden önceki kavrama dayanmayan başka bir kavramda son bulması gerekir. Sözgelimi "zorunluluk", "varlık" ve "olabilirlik" bu tür kavramlardandır. Çünkü bunların, kendilerinden önce ve bunları da kuşatacak bir kavrama ihtiyaçları yoktur; aksine bunlar apaçık, doğru ve zihinde yer etmiş kavramlardır. Bir kimse bu gibi kavramları sözle açıklamaya kalkışırsa, onun bu davranışı sadece zihne yönelik bir uyarıdan ibaret kalır. Yoksa daha iyi bilinen bir terimle bu kavramları açıklamış sayılmaz.

Önermeler Arası İlişki

Kendinden önce birtakım şeyleri anlamadan bazı önermeleri anlamak mümkün değildir. Diyelim ki, âlemin yaratılmış olduğunu bilmek istiyoruz. Bunun için önce âlemin birleşik olduğu ve her birleşik şeyin yaratılmış olduğu hakkında bir bilgiye sahip olmalıyız ki, sonra da âlemin yaratılmış olduğunu bilelim. Şüphesiz bu önerme, kendinden önceki önermeye dayanmayan bir başka önermede son bulur. İşte "iki zıt önermeden biri doğru ise öteki daima yanlıştır", "bütün, kendi parçasından daha büyüktür" örneğinde olduğu gibi, bunlar zihinde beliren önsel yargılardır. Bize bu gibi metotları öğreten ve bu metotlarla bizi nesnelerin kavram ve tasdikine götüren ilim mantıktır. Bizim gayemiz, anlattığım bu iki metodu bilmektir: Böylece tam kavram ile eksik kavramı, kesin önermeyle kesinlik derecesine yakın önermeyi, zann-ı gâlible şüpheyi birbirinden ayırt etmiş ve neticede tam bir kavram ve şüpheye yer olmayan kesin bir önerme elde etmiş oluruz.

Varlık Mertebeleri

Bize göre var olan her şey ikiye ayrılır. Birincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna *mümkün varlık* adı verilir; ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da *zorunlu varlık* denir.

Mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum bir imkânsızlığa (*muhal*) yol açmaz. Dolayısıyla onun varlığı bir sebebe dayanmaktadır. Zorunlu varlığa gelince, onun zorunluluğu başkasına nispetle ortaya çıkan bir zorunluluksa bu, böyle bir varlığın kendi özü itibariyle mümkün, başkası itibariyle zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu mümkün oluş ya öteden beri süregelen ya da zaman zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devir (totoloji) şeklinde de sonsuza kadar sürüp gitmeleri imkânsızdır. Öyleyse mümkün varlıkların eninde sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir ki, işte bu, İlk Varlık'tır (Tanrı).

Zorunlu Varlık Olan Tanrı'nın Nitelikleri

Zorunlu varlığı bir an için yok saydığımız zaman ise bu durum mantıki imkânsızlığa (*muhal*) yol açar. O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur; varlığının başkasından olması da mümkün değildir. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Şu halde O'nun varlığının tam; madde, fail ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir.

Zorunlu varlığın cisim gibi bir mahiyeti yoktur. "O vardır" dediğin zaman "var"ın tarifi başka, cismin tarifi ise daha başkadır. Şu halde, O'nun varlığı *zorunlu varlık* anlamında bir varlıktır. Buna göre O'nun cinsi, faslı ve tarifinin olmaması gerekir. O'nun varlığına delil de yoktur; aksine, O her şey için delildir. Özü itibariyle O'nun varlığı ezeli ve ebedidir. O'nun hakkında yokluk söz konusu değildir; varlığı güç halinde değildir. Böyle olunca O'nun var olmaması imkânsızdır. Kendi varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığında değişme olmaz. O birdir; şu anlamda ki, O'nun sahip olduğu hakikat kendisinden başkasında yoktur. Birdir; şu anlamda ki, uzanımı ve niceliği olan şeyler gibi bölünme kabul etmez. Şu halde O'nun hakkında "ne kadar", "ne zaman" ve "nerede" denilemez. Cisim değildir. O birdir; şu anlamda ki, O'nun zatı madde, suret, cins ve fasıl gibi kavramlardan meydana gelmiş değildir. O'nun zıddı yoktur. O sırf iyiliktir, sırf akıldır, sırf ma'kûl ve sırf âkildir. Bu üç kavram O'nun zatında aynı şeydir. O hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten ve irade sahibidir. O son derece güzel ve mükemmeldir. Özü itibariyle en büyük sevinç O'nundur; ilk seven ve ilk sevilendir. Her şeyin varlığı O'ndandır; şu anlamda ki, kendi varlığının etkisi eşyaya ulaştırılır ve eşya hemen var olur. Bütünüyle varlık bir düzen içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir.

Tanrı - Âlem İlişkisi

Her varlığın O'nun varlığından bir payı ve varlıkla O'nun arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Eşyanın varlığı O'ndandır; fakat bu var edişte O'nun, bizim amacımıza benzer bir amacı yoktur. Zaten O'nun eşyaya yönelik bir kasdı da yoktur. O'nun bil-

gisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan tabii bir yolla çıkıp (*sudur*) meydana gelmiş değildir. O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir. O'nun eşyayı bilmesi zamana bağlı bir bilgi değildir. Varlığa süreklilik verip yok olmamasını sağlaması anlamında O, her şeyin var oluşunun sebebidir. Yoksa bu, eşya yok olduktan sonra ona soyut bir varlık verir anlamına gelmemektedir. İlk yaratılanın sebebi O'dur. Yaratmak, varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte, İlkyaratıcı'nın zatından başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir. O'nun mevcudatla olan ilişkisi ya onların [vasıtasız] yaratıcısı olması dolayısıyladır veya O'nunla eşya arasında bir vasıta bulunsa da Yaratıcı'nın bu varlıkların varlığa gelişinin [ilk] sebebi olmasıyla [vasıtasız olarak yarattığı şeylerin ilk sebebi oluşu arasında] bir fark bulunmadığından, bu tür bir vasıtalı yaratma herhangi bir sakınca teşkil etmemektedir. O öyle bir varlıktır ki, fiillerinin "niçin"i yoktur; yaptıklarını da başka bir şey için yapmaz.

Kozmolojik Akıllar Nazariyesi

O'ndan ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; o da ilk akıldır. Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk vardır; çünkü o, özü itibariyle *mümkün*, ilk olduğu için de *zorunlu* bir varlıktır. Bu sebeple o, zatını da bilir, İlkVarlık'ı da. Ondaki çokluk "ilke"den değildir; zira varlığının *mümkün* oluşu onun özü gereğidir. Bu akıl İlk'ten kaynaklanan bir varlığa sahiptir.

İlk aklın varlığı zorunlu olduğu ve İlk'i de bildiği için ondan, başka bir akıl daha meydana gelir. Bundaki çokluk da yukarıda anlattığımız gibidir; varlığı mümkün olduğu için ve özünü bildiği için bu ilk akıldan ikinci akıl ile madde ve suretiyle "nefis" demek olan en yüksek gök meydana gelir. Bu demektir ki, onun mümkün varlık oluşu ve özünü bilişi, gök ve nefsin meydana gelmesine sebep olmuştur.

İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök daha meydana gelir. İlk akıl hakkında başlangıçta anlattığımız gibi, ikinci akılda da araz bakımından bir çokluk olduğu için ondan, başka bir akıl ve gök meydana gelir.

İşte bu sistemle, her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir. Biz bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyiz. Sadece fa'âl akılların maddeden soyutlanmış olan bir fa'âl akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur. Akılların bu şekilde birbirinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Ayrıca bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder. Bu akıllardan sonuncusu (fa'âl akıl) bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin (canlıların), bir yönüyle de -gökler aracılığıyla- dört unsurun var oluşunun sebebidir.

Göklerin Dört Unsura ve Yeryüzündeki Varlıklara Etkisi

Zorunlu olarak dört unsurdan çeşitli karışımlar meydana gelir. Bu âlemin varlık sebebi cevher olmaları bakımından bu dört unsur, istidadın belirlediği oranlarda karışımı meydana getirirler ve bu karışım bitki, hayvan ve insan nefsini kabul edecek bir kıvama gelmiş olur.

Göklerin hareketi, hareket etmeyen ve sabit bir şey (merkez) çevresinde dönen devri bir harekettir. Göklerin hareketinden ve bunların bir düzene göre birbirine temas etmelerinden dört unsur meydana gelir.

Akıllardan her biri kendisinden çıkması gereken iyilik nizamını bilir. İşte bu bilmeden ötürü her akıl kendisinden zuhur etmesi gereken iyilik nizamının varlığı için bir sebep teşkil eder.

Gökcisimleri külli (tümel) ve cüz'i (tikel) bilgiye sahiptirler. Bu bilgi türü tasavvur yöntemiyle bir halden diğerine geçebilen bir bilgi türüdür. Bu tasavvur sebebiyle gökcisimlerinde cismani tasavvur meydana gelir. İşte bu, hareketin sebebidir. Gökcisimlerinin sürekli tasavvurlarının cüzlerinden cismani hareketler (değişmeler) oluşur; sonra da bu değişmeler dört unsurdaki değişmelere sebep olduğu gibi, oluş ve bozuluş âleminde görülen değişmelere de sebep olur.

Gökcisimlerinin aynı dinamik harekete iştirak etmeleri, dört unsurun aynı maddeye iştirak etmelerine sebep olur. Onların farklı hareketleri dört unsurun suretlerinin farklı olmasına; durumlarının değişmesi dört unsurun değişmesine; dört unsurdan oluşması gerekenlerin oluşmasına, bozulması gerekenlerin de bozulmasına sebep teşkil ederler.

Her ne kadar gökcisimleri dört unsur gibi madde ve suretten oluşmuşlarsa da, göklerin ve gökcisimlerinin maddesi dört unsurun ve onlardan oluşan varlıkların maddesinden farklıdır. Tıpkı cisimlikte hepsi ortak olsa da onların suretlerinin diğerlerininkinden farklı olması gibi. Çünkü gökcisimlerindeki üç boyut farazidir. Böyle olmakla beraber suretsiz heyulanın ve heyulasız suretin bilfiil bulunması imkânsızdır. Aksine, heyula bilfiil bulunabilmek için surete muhtaçtır. Bunlardan biri ötekinin varlığı için sebep olamaz; tersine, ikisini de var eden başka bir sebep vardır.

Hareket Çeşitleri

Gökcisimlerinin hareketi yer değiştirmeyen ve dairevi bir harekettir. Oluşan ve bozulan varlıkların hareketi ise mekâna bağlı bir harekettir. Nicelik, nitelik ve doğrusal hareketler basit cisimlerde bulunması gereken hareketlerdir. Basit cisimlerin hareketi ikiye ayrılır. Birincisi, merkezden çevreye; ikincisi, çevreden merkeze olan harekettir. Birleşik nesnelerin hareketi ise basit olan dört unsurdan hangisinin o nesneye üstün geldiğine göre belirlenir.

Hareket ve sükûnun ilkesi, şayet dıştan veya irade gücüyle değilse "tabiat" adını alır. İrade dışı hareketlere ise "nebati nefis" adı verilir. İradeli hareket bir çeşit veya –nasıl olursa olsun– çok çeşitliyse "hayvani nefis" ve "feleki nefis" olarak isimlendirilir.

Hareketle ilgili olarak birçok kavram ortaya çıkar; bunlardan biri zamandır. Zamanın kesitine "an" denir. Zaman bakımından hareketin bir başlangıcı ve sonunun bulunması imkânsızdır. Öyleyse bu şekilde hareket eden ve onu hareket ettiren birinin bulunması gerekir. Hareket ettirenin kendisi de hareket ediyorsa, onun da bir hareket ettirene ihtiyacı var demektir. Çünkü hareket eden hareket ettirensiz düşünülemez ve hiçbir şey kendiliğinden hareket edemez. Şu halde sonsuz hareket mümkün değildir ve bu hareket zincirinin, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulması gerekir. Aksi halde bu durum, iki sonsuz hareket eden ve ettirenin bulunduğu düşüncesine götürür ki, bu da imkânsız bir şeydir. Kendisi hareket etmeyen hareket ettiricinin bir olması, uzanımlı ve cisim olmaması, bölünmemesi ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmaması gerekir.

Mekân, Boşluk, Yön, Atom, Sonluluk, Sonsuzluk, Dairevi ve Doğrusal Hareket

Kuşatan cismin [iç] yüzeyi ile kuşatılan cismin [dış] yüzeyine mekân denir.

Boşluk mevcut değildir.

Yön, gökcisimleriyle ilgili olarak ortaya çıkan bir kavramdır; çünkü gökcisimleri kuşatıcıdır ve bir merkezleri vardır.

Cismin sahip olduğu tabii eğilimi dış etkiyle değiştirmek mümkün değildir. Nitekim yapısı gereği dairevi hareket eden cisim doğrusal hareketi kabullenmez. Her oluşan ve bozulan cismin eğilimi doğrusal; göğünki ise yapısı gereği dairevidir.

Parçası kalmayıncaya dek bölünen bir miktar yoktur. Cisimler bölünmeyen parçalardan (atom) oluşmuş değildir. Bölünmeyen parçalardan ne cisim oluşur, ne de hareket ve zaman meydana gelir.

Nesnelerin bir ölçüsü ve sayıların bir düzeni vardır. Bunların sonsuza dek bilfiil meydana gelmeleri mümkün değildir. Boşlukta ve dolulukta sonsuz bir boyut olamaz; çünkü varlığın sonsuz olması imkânsızdır.

Dairevi hareketin dışında hiçbir hareket sürekli değildir. Zaman kavramı da bu hareketle ilgilidir. Doğrusal hareketin ne bir yöne yönelişinde ne geri dönüşünde ne de geri dönerken bir açı meydana gelişinde süreklilik söz konusudur.

Dört Unsur ve Âlemin Küre Şeklinde Oluşu

Her cismin, yöneldiği özel bir mekânı vardır. Şayet cisim basit ise onun mekânının ve şeklinin aynı türden olması ve farklı olmaması gerekir. Dairevi cisim böyledir.

Dört unsurdan her birinin şekli küre biçimidir. Her cisim dinamik olarak hareket etme gücüne sahiptir. Türlerin değişik olmasının sebebi bunların ilkelerinin farklı oluşudur.

Âlemdeki basit cisimlerin mekânları vardır, bunlardan hiçbirinin iki mekânı olamaz.

Âlem basit cisimlerden oluşmuş bir küredir. Âlemin dışında hiçbir şey yoktur. Öyleyse âlem mekânda değildir; boşluğa veya doluluğa çekilemez.

Her tabii cisim kendine özgü mekâna varıp yerleştikten sonra dış etki olmadan hareket etmez. Ayrıldığı mekâna dönerken ise tabii olarak hareket eder.

Göğün ve Gökcisimlerinin Yapısı

Yapı olarak gök sıcak, soğuk, ağır ve hafif olmayan beşinci bir yapıya sahiptir. Göğü hiçbir şey delip yırtamaz; onda doğrusal hareket ilkesi yoktur ve hareketinin zıddı da mevcut değildir. Göğün, kendisinden, başka bir şeyin meydana geleceği bir varlığı yoktur. Aksine, onun yapısı kendine özgü bir haldir. Göğün hareketi dinamiktir, tabii değildir; arzu ve öfke sonucu da değildir. Fakat o, maddeden soyutlanmış akli varlıklara benzemek için iştiyakla hareket eder.

Her gökcisminin maddeden soyutlanmış kendine özgü bir aklı vardır ve ona benzemek arzusundadır. Gökcisimlerinin duyduğu arzu ve iştiyak aynı şeye ve aynı cinsten olamaz. Aksine, her birinin özel bir sevgilisi vardır; birininki ötekininkine uymaz. Fakat hepsi de bir tek sevgiliye [arzu ve iştiyak duyma konusunda] iştirak ederler, o da İlk Sevgili'dir (Tanrı).

Her gökcismini hareket ettiren gücün sonsuz olması gerekir; oysa bunların her birinin cismani gücü sonludur. Öyleyse sonsuz zaman sürecinde sonlu bir gücün cismi hareket ettirmesi imkânsız olduğu gibi, sonsuz cismi hareket ettirmesi de imkânsızdır. Ayrıca cisim, bir başka cismin, nefsin ve aklın varlık sebebi olamaz.

Dört Unsurun Nitelikleri ve Karışım Olayı

Dört unsurdan oluşan cisimler aktif hale gelebilmek için sıcaklık ve soğukluk gibi unsurlardan gelen birtakım aktif nitelikler ile yaşlık ve kuruluk gibi bazı pasif niteliklere sahiptirler. Mesela dilde ve ağızdaki tat alma, burundaki koku alma duyuları aktiftir. Sıcaklık, yumuşaklık, katılık, kayganlık... İşte bunların hepsi ilk dört unsurdan kaynaklanan niteliklerdir.

Yapısı gereği en sıcak cisim ateş, en soğuk olanı su, en akıcısı hava, en katı olanı da topraktır. İşte oluş ve bozuluşun (fiziki, kimyevi ve biyolojik değişme) esası bu dört madde olup, bun-

lardan her biri diğerine dönüşebilir. Oluşan ve bozulan nesnelerde ortaya çıkan bu değişiklik, bunların farklı oranlardaki karışımlarından ileri gelmektedir. Bu karışım, cisme farklı yapı ve görünüm kazanma yeteneği vermektedir.

Bu suretlerden, duyulur nitelikler ortaya çıkar. Bu niteliklerden biri diğerine üstün gelerek onun yerini alır; fakat suret (form), bozulmadan olduğu gibi kalır. Dört unsurun karışımı sonucu elde edilen cisimde dört unsurun güç ve sureti aynen kalır.

Karışım, dört niteliğin durumunun değişerek bir zıddan diğer bir zıdda geçmesidir. Bu durum asıl güçlerden ve birinin öbürüne etkisinden kaynaklanmaktadır. Böylece yüce Yaratıcı'nın istediği orta nitelik meydana gelmiş olur. Çünkü asılları yaratan, onlardan çeşitli karakterler meydana getiren ve her varlık türüne ayrı özellikler veren O'dur. Yüce Yaratıcı normalden en uzak olan karakteri yetkinlikten en uzak olan türlerin sebebi kılmıştır. Nefs-i natıkayı (akıl) kabul edebilmesi için de insan karakterini normale en yakın olarak yaratmıştır.

Her tür bitkinin bir nefsi vardır ve o nefis, o türün suretinden ibarettir. O türü yetkinliğe erdirecek olan güç, o suretlerde ortaya çıkar. Her tür hayvanın durumu da böyledir.

AKLIN ANLAMLARI ÜZERİNE

[Fârâbî'nin aklın mahiyeti veya neliği ile akıl türleri üzerine kaleme aldığı *Risâle fî (Me'an) el-Akl* (Aklın Anlamları Üzerine) adlı makalesinden alınmıştır. Makale, Mahmut Kaya tarafından Türkçeleştirilmiştir. İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul 2003.]

Akıl kelimesi birçok anlama gelir. İlki, halkın bir insan hakkında "o akıllıdır" dediği şeydir. İkincisi, kelamcıların "bu aklın gerektirdiği veya reddettiği şeydir" diyerek sıkça tekrarladıkları akıldır. Üçüncüsü, Aristoteles'in *Kitâbü'l-Burhân*'da (*II. Analitikler*) sözünü ettiği akıldır. Dördüncüsü, onun *Kitâbü'l-Ahlak*'ın (*Nikomakhos Ahlakı*) altıncı bölümünde anlattığı akıldır. Beşincisi, *Kitâbü'n-Nefs*'te (*De Anima*) sözünü ettiği akıldır. Altıncısı, *Kitâbü Mâba'de't-tabî'a*'da (*Metafizika*) anlattığı akıldır.

Halka Göre Aklın Anlamı

Halk bir insan hakkında "o akıllıdır" derken "düşünme ve akletme"yi kasteder. Şöyle ki, bazen onlar Muâviye gibisine "o akıllıydı" derler; bazen de akıllı olanın dine ihtiyacı bulunduğunu ileri sürerek [Muâviye'ye] akıllı demekten çekinirler. Çünkü halk, dini fazilet saydığı için "akıllı" derken bununla ancak faziletli olanı ve iyinin tercih edilmesi veya kötüden sakınılması gerektiği hususunda iyi düşünen kimseyi kasteder. Dolayısıyla halk, kötü olanı bulup ortaya çıkarmada iyi düşünen kimseye bu adın verilmesini istemez. Aksine, ona zeki, kurnaz ve benzeri isimler verir.

Gerçekte iyi olanı yapmak ve kötü olandan sakınılması gerektiğini ortaya koymak üzere iyi düşünmek, akletmek demektir. İşte halk, akıl teriminden genellikle Aristoteles'in "düşünmek ve akletmek"ten anladığı şeyi anlar. Muâviye'ye akıllı diyene gelince o, mutlak anlamda tercih edilmesi veya sakınılması gerekeni ortaya koyma hususunda iyi düşünmeyi kastetmiştir. Muâviye meselesiyle veya benzerleriyle karşılaşınca bunları kendilerinin akıllı saydıklarıyla kıyaslayarak "kötü olana bu ad verilir mi?" dediler. Onlara göre Muâviye parlak zekâsını kötüye kullanmıştı. Bu durum karşısında ona akıllı denilip denilemeyeceği hususunda kararsızlık gösterdiler veya akıllı demek istemediler. Ancak onlara, "parlak zekâsını kötü işlerde kullanan birine kurnaz, zeki veya benzeri adlar verilir mi?" diye sorulduğunda buna karşı çıkmazlar.

Yine halkın bu konudaki görüşlerinden biri de "akıllı olan parlak zekâsı sayesinde faziletli olur ve bu zekâsını da faziletli işler yapmada ve rezaletten sakınmada kullanırsa ancak o zaman akıllı sayılır" şeklindedir. Gerçekte düşünen ve akleden işte budur. O halde halk, akıllı derken kastettikleri anlam itibariyle iki kısma ayrılmıştır. Bir kısmına göre akıllı dindar olmadıkça akıllı sayılmaz. Bunlar, kötü olan kimse parlak zekâsıyla kötülükleri ortaya çıkarmada ne kadar başarılı olursa olsun ona akıllı demezler. Genellikle gerekeni yapma konusunda parlak zekâya sahip olan insana akıllı diyen öteki kısma gelince, onlar, kötülük yapma hususunda parlak zekâya sahip olup aynı zamanda kötü kimse söz konusu olduğunda ona akıllı denilip denilemeyeceği konusunda kararsızlık göstermişler veya akıllı demek istememişlerdir.

"Akıllı" derken bütünüyle halkın kanaati "düşünen ve akleden" anlamında toplanmıştır. Aristoteles'e göre de "düşünen ve akleden"in anlamı, yaratılıştan faziletli olup başka bir sebeple değil, fazilet olduğu için faziletli işleri ortaya çıkarmada parlak zekâya sahip olan demektir.

[...]

II. Analitikler'deki Aklın Anlamı

Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de sözünü ettiği akla gelince o burada sadece nefsin gücünün, hiçbir şekilde kıyasa başvurma-

dan, sadece doğuş ve yaratılıştan veya çocukluktan gelen ya da nereden ve nasıl meydana geldiği bilinmeyen, doğru, zorunlu ve külli önermelerin insana sağladığı kesin bilgiyi kastetmiştir. İşte bu güç, hiç düşünüp kafa yormadan meydana gelen ilk bilgileri sağlayan nefsin herhangi bir cüz'üdür (işlevidir). Kesin bilgi, anlattığımız nitelikteki önermelerle elde edilir. Bu önermeler de teorik ilimlerin ilkeleridir.

Nikomakhos Ahlakı'ndaki Aklın Anlamı

Aristoteles'in, *Nikomakhos Ahlakı*'nın altıncı makalesinde sözünü ettiği akılla da, nefsin bir cüz'ünü (işlevini) kastetmiştir. Bu cüzde, herhangi bir işle ilgili bir şeyi sürekli olarak tekrarlayıp uzun zaman tecrübe etmek suretiyle [o konuda] kesin bilgi oluşur. Bu da tercih etme veya sakınma türünden iradeye ilişkin işleri ifade eden önermelerde ortaya çıkar, işte o, *Kitâbü'l-Ahlak*'ın altıncı makalesinde nefsin bu cüz'üne akıl adını vermiştir. Nefsin cüzlerinden bu cüzde ve bu tarzda insanda oluşan önermeler düşünen, akleden ve zeki olanın tercih etme veya sakınma türünden iradeye ilişkin işleri ortaya koymada başvurduğu ilkelerdir. Bu önermelerin düşünme ve akletmenin ürünü önermelere olan nispeti *Kitâbü'l-Burhân*'da sözü edilen ilk önermelerin (aksiyomlar), kendileri sayesinde kazanılan bilgilere olan nispeti gibidir. Tıpkı bu (aksiyomlar) teorik ilimlerle uğraşanların yapmaya (uygulamaya) değil, bilmeye yönelik teorik bilgileri ortaya koymada birer ilke olması gibi, onlar da (tecrübî bilgiler) düşünen, akleden ve zeki olan biri için yapmaya yönelik iradeye ilişkin şeyleri ortaya koymada birer ilkedir.

Kitâbü'l-Ahlak'ın altıncı makalesinde sözü edilen bu akıl, ömür boyu insanla birlikte gelişip artar. Tecrübeyle kazanılan bu önermeler akılda kökleşir ve daha önce sahip olmadığı önermeler de zaman içinde bunlara katılır. İşte Aristoteles'in akıl adını verdiği nefsin bu cüz'ü (işlevi) sayesinde insanlar birbirine üstünlük sağlar. Herhangi bir işle (mesela sanat) ilgili olarak bu önermeler bir kimsede yetkinleşirse, o kimse o alanda görüş sahibi olur. Görüş sahibi olmanın anlamı, "Bir kimse bir şey hakkında görüş belirttiği zaman o konudaki görüşü delil istenmeden kabul edilir; söylediklerini kanıtlamasa bile onun danış-

manlığı makbul sayılır" demektir. Ne var ki, bu nitelikte insan az bulunur, meğerki o önermelerin akılda kökleşmesi için nefsin bu cüz'ünün muhtaç olduğu uzun zamanda oluşacak tecrübeleri kazanmak üzere saçını ağartmış olsun.

Kelamcılar akıl sanıp aralarında tekrarladıklarıyla Aristo'nun *Kitâbü'l-Burhân*'da sözünü ettiği aklı ve benzeri şeyi kastetmektedirler. Ancak sen onların ilk önermeler (aksiyom) olarak kullandıklarını iyice araştıracak olursan, istisnasız bunların hepsinin kamunun ortak görüşünden kaynaklanan önermeler olduğunu görürsün. Bu yüzdendir ki, onlar kastettikleri şeyden başkasını kullanmaktadırlar.

De Anima'daki Aklın Anlamı

Aristoteles'in *De Anima*'da sözünü ettiği akla gelince o, aklı bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve fa'âl akıl olmak üzere dört kısma ayırmıştır:

a) Bilkuvve Akıl: Bir bakıma bu, akıl veya akim bir cüz'ü (işlevi) yahut nefsin güçlerinden bir güç, ya da varlığa ait maddeleri değil, onların bütün mahiyet ve suretlerini soyutlamaya hazır ve müsait olan herhangi bir şeydir. Bu akıl, suretlerin hepsini o şeyin sureti veya suretleri haline getirir. Maddeden soyutlanan o suretler bulundukları maddelerden ancak o şeyin sureti olmakla soyutlanırlar. Maddelerinden soyutlanıp o şeyin sureti olan bu suretler akledilirlerdir. Akledilirlerin bu adı, varlığın suretlerini soyutlayıp o şeye suret olanın adından gelmektedir. O şey kendisinde suretlerin ortaya çıktığı maddeye benzer. Ancak sen, mum gibi üzeri damgalanmış herhangi bir madde tasarladığında, o damga ve o [nun sahip olduğu] suret tamamıyla maddenin yüzeyine ve derinliğine işlemiş, artık bütünüyle o madde damgadaki motifleri olduğu gibi yansıtır hale gelmiştir. Şimdi sen, varlığa ait suretlerin o şeyde (bilkuvve akıl) ortaya çıkışının ne demek olduğunu tasarla artık. O şey, o sureti taşıyan madde ve desteğe (*mevzu*) benzer; [bu özelliğinden dolayı] diğer cismani maddelerden ayrılır. Şöyle ki, cismani maddeler suretleri derinliklerinde değil, sadece yüzeylerinde kabul ederler. Halbuki o şeyin (bilkuvve aklın) kendisi akledilirlerden (kavramlar) ayrı olarak bulunmamak-

tadır ki kendisinin bir varlığı, taşıdığı suretlerin de (kavramlar) ayrı bir varlığı olsun. Aksine o şeyin (bilkuvve akıl) kendisi o suretlere (kavramlar) dönüşür. Nitekim sen küp veya silindir biçiminde mum döküm kalıbını ve damgayı tasarlayacak olursan, o kalıp [erimiş] muma batırılır ve mum kalıbın boyunu, enini ve derinliğini bütünüyle kapsar. İşte o zaman söz konusu mum, kalıbın mahiyetinden ayrı bir mahiyete sahip olmaksızın aynıyla o kalıba dönüşür. İşte Aristoteles'in *Kitâbü'n-Nefs*'te bilkuvve akıl adını verdiği o şeyde varlığın suretlerinin nasıl meydana geldiğini bu örnekle anlamalısın. Varlığa ait suretler o şeyde bulunmadığı sürece o bilkuvve akıldır.

b) Bilfiil Akıl: Anlattığımız örnekte olduğu gibi varlığa ait suretler o şeyde (bilkuvve akıl) ortaya çıkınca o, bilfiil akla dönüşür. İşte bilfiil aklın anlamı budur. Maddelerinden soyutlanmadan önce bilkuvve kavramken, bilfiil akıl onları maddelerinden soyutlayınca bilfiil kavrama dönüşmüşlerdir. Şöyle ki, kavramlar o şeyde (bilkuvve akıl) suret olarak ortaya çıkınca o şey bilfiil kavramlar sayesinde bilfiil akla dönüşür. Demek oluyor ki, bilfiil kavramla bilfiil akıl tamamen tek bir şeydir.

Bu konuda "nefis akledendir" sözümüz kavramların, nefisteki suretlerinden başka bir şey olmadığı anlamına gelir, yani kavramlar o suretlerle özdeş hale gelmiştir. Öyleyse nefsin hem bilfiil akleden hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilen olması aynı anlama gelmekte ve aynı anlam için kullanılmaktadır. Kavramlar, bilfiil kavram haline gelmeden önce dış dünyadaki nesnelerin sureti olarak bilkuvve halindeydiler. Bilfiil kavram olunca, onların bilfiil kavram olma durumları nesnelerin sureti olmaları gibi değildir. Kavramların kendinde var olmaları bilfiil kavram olma durumundan farklı bir şeydir. Kavramların kendindeki varlıkları, ilişki halinde bulunduğu şeye bağlıdır. O şey bazen mekân, bazen zaman, bazen konum, kimi zaman nicelik, kimi zaman cismani niteliklerden bir nitelik, bazen etki, bazen de edilgi durumunda bulunur. Fakat bilfiil kavram haline gelince kategorilerden birçoğu ortadan kalkar ve kavramlar öncekinden farklı bir varlığa dönüşürler. O kategoriler veya onların çoğu, kavram bağlamında öncekinden farklı bir anlam kazanır. Mesela mekân kategorisini ele alalım; sen mekânı kavram bağ-

larında düşünecek olursan ya mekân anlamını asla zihninde bulamayacaksın veya mekâna başka bir anlam yükleyeceksin. İşte o başka anlam bir başka bağlamda elde edilmiştir.

Kavramlar bilfiil olunca artık evrendeki var olanlardan biri haline gelirler ve kavram olmaları bakımından var olanlardan sayılırlar. O halde bütün var olanlar, gösterdikleri nesnenin sureti şeklinde akledilirler. Durum böyle olunca aynı zamanda bilfiil akıl olan bilfiil kavramın (*ma'kûl*) akletmesi için bir engel kalmaz. Bu durumda onun aklettiği, bilfiil akıldan başka bir şey değildir. Fakat herhangi bir kavram ona suret olduğu için bilfiil akıl olmuştur. Demek ki, bazen kavram, sırf o suretle ilişkisi bakımından bilfiil akıl olurken, henüz fiil alanına çıkmayan başka bir kavramla ilişkisinden dolayı da bilkuvve akıl sayılır. Akılda ikinci kavram oluşunca gerek ilki gerekse ikincisi itibariyle o kavram yine bilfiil akıldır.

Kavram, diğer bütün kavramlara nispetle bilfiil akıl olarak ortaya çıkar ve bilfiil kavram olarak var olanlardan biri haline gelirse, o bilfiil akıl olan bir varlığı aklettiği zaman kendi dışındaki bir varlığı değil, sadece kendini akletmiş olur. Açıktır ki, kendi özü bilfiil akıl olması bakımından o kendini akledince, bu akletme eyleminde özünden başka kendisinde bir varlık meydana gelmiş değildir. Bu durumda kendisi bilfiil kavram olmuş olur. Hatta o kendisinden herhangi bir varlığı akletmiş olur ki, onun varlığı kendi özüne ait varlığın kavramıyla aynı şeydir. O halde bu öz daha önce bilkuvve kavram olmayıp bilfiil kavram olsa bile yine de bilfiil kavram durumundadır. Ancak söz konusu olan öz, dış dünyadaki nesneleri akledişinin aksine, kendi varlığını bilfiil akıl ve bilfiil ma'kûl olarak akletmiştir. Zira o, dış dünyadaki nesneler bilkuvve kavram iken önce onları soyutlar, sonra akleder. Halbuki kendi varlığı için önceden var olma [sonra onu akletme] söz konusu değildir. Kendi özü, maddeden soyutlanmış suretler ve bilfiil kavramlar durumundadır. Demek ki, bilfiil olan akıl, bilfiil kavram durumundaki suretleri aklettiği zaman, bizim önceden bilfiil akıl dediğimiz akıl şimdi müstefâd akla dönüşmüştür.

c) Müstefâd Akıl: Bu aşamada maddesiz suretler ve hiçbir zaman maddenin sureti olmamış suretlerden oluşan varlıklar

söz konusu ise bunlar akledildiğinde varlık kazanırlar. Zaten bunlar akledilmeden önce kavram olarak vardırlar. Bizim, "bir şeyin önce akledilmesi" deyişimiz, maddedeki suretlerin soyutlanarak önceki varlıklardan başka bir varlığa dönüşmeleri anlamına gelmektedir. O halde burada maddesiz suretler söz konusu olduğuna göre o zihin soyutlama gereğini duymadan onları soyutlanmış olarak hazır bulunur ve kendi varlığına ilişkin bir kavram gibi onunla doğrudan ilişki kurar. Böylece o kavramın varlığı ikinci bir akla dönüşmüş olur ki, bu ikinci akıl, kavramın akla dönüşmesinden önceki durumudur. Maddeden bağımsız suretleri de aynen böyle anlamak gerekir; bunlar akledildiğinde, artık varlıkları zihnimizde kavramlaşmıştır. Bizim bilfiil akıl hakkında söylediklerimiz, maddeden bağımsız ve hiçbir şekilde maddede bulunmamış olan suretler için de geçerlidir. Bu örneğe göre onların evrensel olduğu söylenebilir. O suretlerin tam olarak akledilmesi, ancak, bütün akledilirlerin veya çoğunluğunun bilfiil akledilmesiyle mümkündür. O suretlerin akledilmesiyle müstefâd akıl meydana gelmiş olur. Müstefâd akıl aşamasında o suretler âdeta aklın suretleri gibidir. Müstefâd akıl o suretler için bir dayanağa benzemektedir. Böyle olunca müstefâd akıl bilfiil aklın suretleri, bilfiil akıl müstefâd akim dayanağı ve maddesi, bilfiil akıl o zihnin (*zât*) sureti durumunda olup, o zihin de maddeye benzer bir konumdadır. İşte bu aşamadan itibaren suretler, cismani suretlere varıncaya kadar inmeye başlar. Bundan önce o suretler yavaş yavaş ve azar azar maddeden soyutlanmak suretiyle birbirinden üstün ayrık [akıllar] halinde bunuyorlardı.

Eğer hiçbir zaman madde olmayan ve maddede bulunmamış olan o suretler yetkin ve ayrık olma açısından birbirinden üstünse ve varlıkta bir hiyerarşi oluşturuyorlarsa, düşünüldüğünde, bunların en mükemmel olanı kendisinden daha eksik olan için surettir. [Mufârık akıllardaki bu hiyerarşi] giderek en eksik olan müstefâd akla kadar iner. Sonra inmesini sürdürerek o zihne ve onun altındaki psikolojik güçlere, daha sonra tabiata, en sonunda ise varlıkta en bayağı suretler olan dört unsurun suretlerine kadar iner ki, bunların dayanağı da en bayağı dayanak olan ilk maddedir. Bunlar ilk maddeden itibaren derece derece

yükselmeye başlayınca, [Önce] cismani suretleri temsil eden tabiata, sonra o zihne, ardından onun üstündekine kadar yükselir. Müstefâd akla ulaştığında, madde ve surete ilişkin varlıkların son sınırına varmış olur. Bundan daha ileriye yükselecek olursa, ayrık varlıkların ilk mertebesine yükselmiş olur ki, bu da fa'âl akıl mertebesidir.

d) Fa'âl Akıl: *Kitâbü'n-Nefs*'in üçüncü makalesinde Aristoteles'in sözünü ettiği fa'âl akıl, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrık bir surettir. Bu, bir bakıma fiil halindeki akıl olup "müstefâd akılla" yakın bir benzerliğe sahiptir. İşte bilkuvve aklı bilfiil akıl, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline getiren fa'âl akıldır. Bunun bilkuvve akılla olan ilişkisi, Güneş ile karanlıkta bilkuvve görme gücüne sahip bulunan göz arasındaki ilişki gibidir. Çünkü göz, karanlık bir ortamda bulunduğu sürece bilkuvve gözdür. Karanlığın anlamı, saydamlığın bilfiil değil, bilkuvve oluşudur. Saydamlığın anlamı ise ışık kaynağı karşısında bulunan şeyin aydınlanmasıdır. Işık göze, havaya ve benzeri ortama vurunca, ışık sayesinde göz bilfiil göz, renkler de bilfiil renk haline gelir. Hatta şöyle de diyebiliriz: Göz sadece ışığın ve saydam ortamın varlığıyla bilfiil göz haline gelmiş değil, aksine, saydam ortam gerçekleşince, görülen nesnelerin sureti gözde meydana gelmiştir. İşte o suretlerin gözde meydana gelmesiyle göz bilfiil göz durumuna geçmiş olur. Çünkü ortam ve hava bilfiil saydam olur, bilkuvve görülen nesneler bilfiil görülür hale gelince, göz, Güneş ışığını ve diğer şeyleri önceden algılayacak bir kıvama gelir. O halde, gözü bilkuvve görürken bilfiil görür kılan, bilkuvve görülür olan şeyleri de bilfiil görülür hale getiren, Güneş'in etkisiyle gözde oluşan saydamlıktır. Bu örneğe göre bilkuvve akıl denilen şey, gözdeki bilfiil saydamlık gibidir. Fa'âl akıl o şeye etki edince o, bilkuvve kavramları bilfiil kavram haline dönüştüren bir ilke durumuna gelir, yani Güneş ışığının gözü ve görülen nesneleri bilfiil hale getirdiği gibi fa'âl akıl da bilkuvve aklı bilfiil akıl durumuna getirir. Böylece [bilkuvve] kavramlar bilfiil kavrama dönüşmüş olur.

Fa'âl akıl müstefâd akıl türünden bir akıldır; kendi üstünde bulunan ayrık varlıkların suretleri ezelden ebede onda bulunmaktadır. Ancak, ayrık varlıkların suretlerinin fa'âl akıldaki sıra

düzeni, onların bilfiil akıldaki sıra düzeninden farklıdır. Şöyle ki, bilfiil akıldaki en bayağı kavram, çoğu zaman sıra düzeninde en değerli kavramdan önce gelir. *Kitâbü'l-Burhân*'da açıklandığı üzere, biz çoğu zaman eşyayı algılarken en eksiğinden başlayarak en mükemmeline yükseliriz. Çünkü biz, yükselmeye en iyi bilinenden başlayarak bilinmeyene doğru gideriz. Kendi varlığında en mükemmel olan bize göre en meçhul olandır. Yani bizim onun hakkındaki bilgisizliğimiz çok yoğundur. Bu yüzden varlığın bilfiil akıldaki sıradüzeni fa'âl akıldaki sıradüzeninin tersi bir durumda bulunmak zorundadır. Zira fa'âl akıl akletmeye, öncelikle en mükemmel varlıklardan başlar. Şu anda maddi varlıkların sahip olduğu suretler fa'âl akılda soyut suretlerdir. Bu, "O suretler maddelerde vardı, fa'âl akıl onları soyutladı" anlamında olmayıp, aksine, o suretler bilfiil olarak fa'âl akılda bulunmaktaydı, sadece o suretler fa'âl akıldan fiilen ilk maddeye ve diğer maddelere intikal etmiştir. İlk kasıtla (ilk olarak) var edilen bize göre, bu varlıklar işte o suretlerdir. Şu var ki, o düzeyde varlıklar ancak maddeye bürünerek var olabilirdi, işte bu yüzden maddeler var edilmiştir.

Bu suretler fa'âl akılda bölümlü değilken, madde düzeyine inince bölümlü hale gelir. Fa'âl aklın bölümlü olmayışında veya kendi varlığının bölümsüz şeylerden olup özünde bulunanların benzerini maddeye vermesinde ve maddenin de onu ancak bölümlü olarak kabul etmesinde yadsınacak bir şey yoktur. Aristoteles bu hususu *Nefis Üzerine* adlı kitabında açıklamıştır.

Yukarıda geçen bu mesele başlıca bir araştırma konusudur. Şöyle ki, söz konusu bu suretlerin madde olmaksızın gerçekleşmeleri mümkün olsaydı, madde üzerinde gerçekleşmelerine gerek kalmazdı. O zaman en mükemmel varlık düzeyinden en eksik varlık alanına nasıl ineceklerdi? Birisi çıkıp "maddelerin en mükemmel şekilde varlık kazanmaları için böyle olmuştur" diyebilir. Böyle bir görüş, o suretlerin madde için var edildiği anlamına gelir ki, bu, Aristoteles'in görüşüne ters düşmektedir.

Biz de şöyle bir görüş ileri sürebiliriz: Bütün bu suretler bilkuvve olarak fa'âl akılda bulunmaktadır. Ancak, buradaki "bilkuvve" ifademizden, fa'âl aklın bu suretleri kabul edip gelecekte ortaya çıkarma gücüne sahip olduğu anlaşılmamalıdır. Tam

tersine, biz, fa'âl aklın maddede suretleri meydana çıkarma gücü bulunduğunu kastediyoruz. İşte bu güçle fa'âl akıl başkasına etki ederek maddelerdeki suretleri meydana getirir; sonra o suretleri müstefâd akıl ortaya çıkıncaya kadar yavaş yavaş ayrık akıllara yaklaştırır. Bu düzeyde insanın cevheri oluşur; bir başka ifadeyle insanın cevherini oluşturan şey fa'âl akla en yakın olan şeydir. İşte insan için en yüksek mutluluk ve ahiret hayatı budur. Bu, insanı cevherleştiren (manevileştiren) en son şey ve onun elde edeceği son yetkinliktir. Yani insan kendisini cevherleştirecek olan en son eylemi gerçekleştirmiştir. İşte ahiret hayatının anlamı budur. Eğer insan kendi fiili dışındaki bir şeye değil de kendi özünü var kılmaya yönelikse, özü ve fiili aynı şeyde gerçekleşir. Bu durumda insan, bedeninin kendisi için bir madde olmasına gerek duymaz. Ayrıca insan kendi fiillerini icra ederken cisim üzerinde nefis gücünü kullanmasına ve cismani bir âlet kullanmasına hiç ihtiyacı kalmaz. İnsanın varlığının en eksik olduğu düzey, varlığı için bedeninin bir maddeye, kendisinin de beden veya cisimde suret olarak gerçekleşmeye muhtaç olduğu düzeydir. Bunun üstündeki bir düzeyde insanın varlığı için bedenin madde olmasına ihtiyacı yoktur; fakat duyu ve tahayyül gibi fiillerini veya çoğu fiillerini gerçekleştirmek için cismani kuvvet kullanmaya ihtiyacı vardır. İnsan için en mükemmel varlık düzeyi, yukarıda anlattığımız duruma geldiği düzeydir.

Fa'âl aklın [ezelden beri] var olduğu hususuna gelince, Aristo bunu *Kitâbü'n-Nefs*'te açıklamıştır. Besbelli ki, fa'âl aklın etkisi sürekli değildir; aksine o bazen etki eder bazen etmez. O halde zorunlu olarak o, etkili olduğu şeye farklı nispetlerde etki eder; bir nispetten diğerine kendisinde de bir değişim olur. Eğer fa'âl akıl sürekli son yetkinliği üzere değilse, sadece bir nispetten diğerine değişmez, aksine kendisinde de bir değişim meydana gelir. Çünkü onun son yetkinliği kendi cevherindedir. Buna göre kendi cevheri itibariyle o, bazen bilkuvve bazen bilfiildir. Bir nispete göre bilkuvve olan fa'âl akıl herhangi bir madde, [başka] bir nispete göre ise bilfiildir. Ancak, biz fa'âl aklın her tür maddeden ayrık bir niteliğe sahip olduğunu anlatmıştık. Eğer böyleyse o her zaman son yetkinliği üzere bulunmakta ve zorunlu olarak

bir nispetten diğerine değişmektedir. Demek oluyor ki, eksiklik fa'âl aklın kendisinde olmayıp, o ya etki ettiği şeye her zaman tesadüf etmemekte, yani madde ve konu üzerinde etkisini gerçekleştirecek bir zemin bulamamakta veya dışarıdan onun etkisini engelleyen bir şey bulunmakta yahut her iki durum birlikte söz konusu olmaktadır. Bundan anlaşılıyor ki, fa'âl akıl etkisini gerçekleştirecek maddeye ve etkisine engel olan şeyin giderilmesine muhtaç olduğuna göre, bütün varlıklar için ilk ilke olma yeterliliğine sahip değildir. Öyleyse özünde ve cevherinde bütün eşyaya suret verecek yeterlilikte değildir, yani varlıkların çoğuna suret verme hususunda kendi cevherinde bir eksiklik var demektir. Cevherinde eksiklik bulunan şey, başkasının varlığı olmaksızın, kendisiyle var olma konusunda yetersizdir. Bu durumda zorunlu olarak fa'âl aklın varlığı için başka bir ilkenin var olması ve etki ettiği maddeye suret vermesinde ona destek olacak başka bir sebebin bulunması gerekmektedir.

Açıkça anlaşılmaktadır ki, fa'âl akıl ya cisimlere veya oluş ve bozuluşa tabi cisimlerdeki güce etki etmektedir. [Aristoteles'in] *Oluş ve Bozuluş Üzerine* adlı kitabında açıkladığına göre [yeryüzündeki] cisimler üzerinde etkili olan ilk etkin sebepler gökcisimleridir. O halde fa'âl akla, etki ettiği madde ve konuları veren o göksel cisimlerdir (felekler).

EFLATUN İLE ARİSTOTELES'İN GÖRÜŞLERİNİN UZLAŞTIRILMASI

[Fârâbî'nin çeşitli konular hakkında Platon ve Aristoteles'in ileri sürdükleri görüşlerini tartışarak, bu iki filozofun özde uzlaştıklarını ortaya koymaya çalıştığı bu metin, *Kitâbü'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflâtûn el-İlhâhi ve Aristûtalis* (Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması) adlı makalesinden alınmıştır. Makale, Mahmut Kaya tarafından Türkçeleştirilmiştir. İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul 2003.]

Giriş

İmdi, zamanımızda çoğu kimselerin, âlemin yaratılmışlığı ve ezeliliği konusunda tartıştıklarını; ilk yaratıcının ispatı, ondan meydana gelen sebeplerin varlığı, nefis ve akıl problemi; davranışların iyi veya kötü oluşuna göre mükâfat veya ceza verilmesi; siyaset, ahlak ve mantıkla ilgili daha birçok konuda, önde gelen seçkin iki filozof (Eflâtun ve Aristoteles) arasında ihtilaf bulunduğunu iddia ettiklerini gördüm.

Bu makalemde ben, sistemlerinin farklı olmadığını ortaya koymak, kitaplarını okuyanların zihinlerinde meydana gelebilecek şüpheleri gidermek için ikisinin görüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak, eserlerinde şüphe ve tereddüde yol açan noktaları izah etmek istedim. Çünkü bu, açıklanması ve izah edilmesi çok önemli ve yararlı bir husustur.

Felsefenin tarifi ve mahiyeti "varlık olarak varlığın bilgisi"dir. Felsefeyi kuran, prensiplerini ve metotlarını geliştiren, ayrıntılarına varıncaya kadar onu tamamlayan bu iki filozoftur. Az-çok, basit-girift her meselede güvenilecek ve başvurulacak olan bu ikisidir. Kusur ve bulanıklık bulunmadığı için her ilim dalında temel sayılan ve güvenilir olan sadece bunların ortaya koyduklarıdır. Bunun böyle olduğuna -herkes değilse bile-saf akıl ve düşünce sahiplerinin çoğu şahittir. Şu var ki, söz ve düşünce, gerçeğe uygun olduğu sürece doğru ve geçerlidir.

Sonra, felsefenin birçok probleminde bu iki filozof arasında ihtilaf olduğu yolundaki görüş, şu üç yanlış anlayışın birinden kaynaklanmaktadır: Ya felsefenin mahiyetini açıklayan bu tarif doğru değildir; ya bu iki kişinin felsefi sistemleri hakkında herkesin veya çoğunluğun sahip olduğu düşünceler zayıf ve tutarsızdır; ya da ikisi arasında ihtilaf bulunduğunu savunanların bilgilerinde bir eksiklik vardır.

a.) Doğru bir tarif, felsefe disiplinine uygundur. Bu disiplinin ayrıntıları üzerinde yapılan araştırmalar bunun böyle olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim ilimlerin konusu ve araştırma alanı ya metafizik, ya fizik, ya mantık, ya matematik, ya da siyasettir. Felsefe disiplinine gelince, bu ilimleri çıkarıp ortaya koyan odur. Hatta âlemde felsefenin ilgilenmediği, üzerinde görüş beyan etmediği ve –insan gücü ölçüsünde– bilgi sahibi olmadığı hiçbir varlık mevcut değildir. Eflâtun'un da benimsediği "bölümleme metodu" bizim anlattığımızı açıkça ortaya koyar. Çünkü bölümlemeyi yapan kimse varlıklardan hiçbirisinin bölümlemenin dışında kalmasını istemez.

Eğer Eflâtun bu metodu kullanmamış olsaydı elbette filozof Aristoteles de onu kullanmayacaktı. Ne var ki Aristoteles, Eflâtun'un bu metodu geliştirip pekiştirdiğini görünce, o da büyük bir güç harcayarak "kıyas metodu"na önem verdi. Kıyas, bölümlemenin devamı, tamamlayıcısı ve kılavuzu olsun diye bölümlemenin gerektirdiği her bölümde kıyas ve ispat metodunu kullanarak bunu geliştirip açıklamaya koyuldu.

Her kim mantık ilmini iyi öğrenip ahlak ilmini pekiştirir, sonra fiziğe, metafiziğe başlar ve bu iki filozofun kitaplarını okursa, söylediğimin doğru olduğunu açıkça görür. Çünkü o

kimse, bunların hedefinin âlemde mevcut olan ilimleri sistemleştirme, –ortaya yeni bir şey koyma, alışılmayanı söyleme ve aldatma gibi bir art düşünceye kapılmadan– varlığı bulunduğu şekliyle açıklamaya çalışmak olduğunu görecektir. Aksine onlar, güç ve imkân nispetinde her şeye tam hakkını vermek için çaba göstermişlerdir. Durum böyle olunca felsefe hakkında "varlık olarak varlığın bilgisidir" şeklindeki tarif, tarif edilenin özünü açıklayan ve mahiyetini gösteren doğru bir tariftir.

b.) Bu disiplinde önde gelen seçkin iki filozof hakkında herkesin veya çoğunluğun sahip olduğu görüşlerin zayıf ve tutarsız olduğu iddiasına gelince bu, aklın kabul edemeyeceği kadar uzak bir ihtimaldir. Çünkü ortadaki durum bunun tersini göstermektedir. Zira biz, çeşitli ilimlerin ve birçok görüşün, bir şey hakkında verdiği yargıdan daha güçlü, daha yararlı ve daha sağlam bir delil bulunmadığını kesin olarak biliriz. Çünkü akıl herkese göre delildir. Ne var ki akla sahip olan bir kimse, aralarındaki benzerlikten ötürü önceki benimsediğinin tam tersi bir düşünceyi benimseyebilir. Öyleyse gerçeği bulmak için birçok farklı görüşün ortaya konması gerekmektedir. Görüş birliği sağlanınca artık o düşünceden daha güçlü, daha kesin ve daha sağlam bir düşünce olamaz. Ancak, yanlış bir düşünce üzerinde birleşen çok sayıda insanın bulunuşu seni aldatmasın. Çünkü bir öndere bağlanarak körü körüne aynı düşünceyi paylaşan topluluğun bu düşüncesi bir kişinin aklı derecesindedir. Yukarıda söylediğimiz gibi bir tek akıl belli bir konuda hata yapabilir; özellikle inandığı fikir üzerinde tekrar tekrar düşünmez, konuya bir araştırıcı ve eleştirici gözüyle bakmazsa hata kaçınılmazdır. Ayrıca, bir şey hakkında iyimserlik veya araştırmada ihmal göstermek de gerçeğe ulaşmaya engel olabilir; insanı kör eder ve yanıltabilir. Ama çeşitli düşünürler uzun uzadıya düşündükten, çok yönlü araştırma yaptıktan ve karşılıklı durumları [tez-antitez] dikkate aldıktan sonra konu üzerinde ittifak ederlerse, artık bu düşünceden daha doğrusu bulunamaz.

Oysa biz, bu iki filozofun değeri hakkında çeşitli milletlerin görüş birliği içinde bulunduklarını görmekteyiz. Hatta onların felsefi sistemleriyle uğraşmak darb-ı mesel haline gelmiştir; itibar onlaradır; derin hikmete sahip olmak, ilimlerdeki incelikle-

ri sezmek, ilginç buluşlar yapmak, her şeyde saf düşünceye ve hakikate götüren ince manalara dalmak gibi niteliklere hakkıyla sahip olan bu ikisidir.

c.) Durum böyle olunca geriye, ikisinin arasında temelde ihtilaf bulunduğunu sananların bilgilerinin eksik olduğu ihtimali kalıyor.

Bilinmesi gerekir ki, her yanlış düşünce belli bir sebepten kaynaklanır. İşte biz burada iki filozofun temel düşünceleri arasında ihtilaf bulunduğu şeklinde yanlış bir düşünceye yol açan bazı sebepleri açıklayacağız; bundan sonra da ikisinin görüşlerini uzlaştıracağız.

Bilmelisin ki, tabiatta sökülüp atılamayacak kadar yerleşmiş olan; ilimlerde, düşüncelerde, inanç ve kanunların uygulanmasında; sosyal davranışlarda ve günlük hayatta vazgeçilmesi imkânsız olan bir şey var ki; o da, cüz'i (tikel) olaylar üzerinde yapılan araştırmalardan hareketle külli (tümel) bir yargıya ulaşmaktır. Tabiattan bir örnek vermek gerekirse: Her taş suya batar; fakat belki de bazıları batmayabilir. Her bitki ateşte yanar; belki de bazıları yanmayabilir. Bütünüyle âlem sonlu ve sınırlıdır, ne var ki sonsuz ve sınırsız olduğu da düşünülebilir. Kanunların uygulanmasına örnek olarak denebilir ki: Çoğunlukla davranışlarının iyi olduğu görülen herkes adildir; öyleyse davranışlarının hepsi dikkate alınmaksızın bir kimsenin birçok olay hakkındaki şahitliği de geçerlidir. Sosyal davranışlara da şu örnek verilebilir: Usluluk ve ağırbaşlılık ki, bizim ruh yapımızda belirlenmiş iki niteliktir; bir kimsenin davranışlarının hepsi dikkate alınmaksızın sadece bu iki nitelik onun karakterinin nasıl olduğunu göstermeye yeter.

Anlattığımız gibi cüz'iden (tikel) külliye (tümel) varma tabiatta yerleşmiş ve onu kuşatmış bir kanun iken; Eflâtun'la Aristoteles'in yaşayışları, davranışları ve pek çok düşünceleri arasındaki ihtilaf görünüşten ibaretken; birtakım zorlama ve hayaller sonucu aralarında tam bir ihtilaf bulunduğunu nasıl olur da akıl kabul eder?! Ayrıca söz ve davranışların bütünüyle inanca bağlı olduğunu akıl söylemektedir. Özellikle bu konuda, geçen zaman sürecinin dikkate alınması da tartışma götürmez bir husustur.

[...]

İlimlerin Sistemleştirilmesiyle İlgili Görüş Ayrılığı

İki filozof arasındaki görüş ayrılıklarından biri de ilimlerin sistemleştirilmesi ve kitap yazımıyla ilgilidir. Önceleri Eflâtun ilimlerin sistemleştirilmesini; temiz kalpler ve seçkin akıllar yerine bilginin kitaplara yazılmasını yasaklamıştır. Fakat ilim ve felsefesi derinleşip gelişince; dalgınlık ve unutkanlıktan, buluşların unutulup gitmesinden, onları yeni baştan elde etmenin güçlüğünden korktuğu için eserlerinde semboller ve muammalar (diyaloglar) kullanma yolunu seçti. Bundan kasdı, kendi ilim ve felsefesini sadece ehil olanların anlamasını; felsefe yapmak için gerekli olan istekli olma, araştırma, eleştirme ve çok çaba gösterme gibi yeteneklerin ortaya çıkmasını sağlamaktı.

Aristoteles'e gelince, onun metodu açıklığa kavuşturmak, sistemleştirmek, düzene koymak, felsefeyi yaymak ve elden geldiğince her şeye hakkını vermektir.

Görünüşe bakılırsa bu iki metot birbirine aykırıdır. Ama şu var ki, Aristoteles'in ilim anlayışı üzerinde araştırma yapan ve eserlerini devamlı olarak okuyan kimse bilir ki, her ne kadar o, açık seçik yazmayı hedef almışsa da, yine de ifadesi kapalı ve üslubu çetrefildir. Sözgelimi fizik, metafizik ve ahlakla ilgili birçok kıyasta, zorunlu öncülü kullanmadığı ifadelerine rastlanır. Onun kitaplarını tefsir edenler bunların yerlerini göstermişlerdir. Bu konuda örnek vermek gerekirse:

a) Sonuçlardan çoğuna yer vermez ve her iki öncülden sadece birini kullanmakla yetinir. Mesela site devletlerinin yönetimiyle ilgili olarak İskender'e yazmış olduğu mektupta: "Sosyal dayanışmada kim adaleti tercih ederse siteyi yöneten, ceza konusunda ona ayrıcalık tanımalı" diyor. Bu ifadenin tamamı şöyle olmalıdır: "Kim adaleti zulme tercih ederse, siteyi yöneten ceza ve mükâfatta ona ayrıcalık tanımalıdır", yani "Adaleti tercih eden mükâfatlandırılmalı, zulmü seçen cezalandırılmalıdır."

b) *Kıyas* kitabında (*Birinci Analitikler*) cevherin cüzlerinin de cevher sayıldığını anlatırken yaptığı gibi o, herhangi bir kıyasın iki öncülünü başka bir kıyasın sonucu saymış; diğer yandan kıyasın iki öncülünü, o öncüllerin lazımlarının sonucu olarak zikretmiştir.

c) Olanca gücünü ve çabasını ortaya koyarak konuya tam hakkını verdiğini göstermek için açık-seçik olan bir problemin ayrıntılarını sayıp dökerek boş yere sözü uzatmakta; sonra da anlaşılması güç olan problemde uzun uzadıya yazmaktan vazgeçerek sözü kısa kesmektedir.

Aristoteles'in ilmi eserlerindeki üslup, tertip ve plana bakarak bunun, onun vazgeçemeyeceği bir karakteri olduğu sanılabilir. Fakat mektupları dikkate alınacak olursa, eserlerindeki üslup ve tertibe uymayan bir ifade tarzı kullandığı görülür. Bunun böyle olduğunu göstermek için Eflâtun'a cevap olarak yazdığı bilinen mektup bize yeter. Aristoteles'in kitaplar telif edip ilimleri sisteme kavuşturması ve bunları eserlerinde istenilen olgunluğa ulaştırması üzerine Eflâtun ona bir mektup yazarak bu tutumunu kınamıştı. O da Eflâtun'a yazdığı cevabı mektupta görüşünü açıklıyor ve diyor ki: "Her ne kadar ben bu ilimleri ve felsefeyi yazdımsa da öyle bir tertibe koydum ki, onu ancak ehil olan anlayabilir; öyle bir ifade kullandım ki, onu sadece erbabı kavrayabilir."

İmdi, bu anlattıklarımızdan ortaya çıkan şudur: Herhangi bir konuda birbirine karşıt gibi görünen iki hükümden kaynaklanan iki felsefi sistemin de birbirine aykırı olacağı hatıra gelse de, gerçekte bu iki sistem aynı gayede birleşir.

Cevher Konusundaki Görüş Ayrılığı

Görüş ayrılıklarından biri de cevher konusundadır. Aristoteles'in önde gelmesini savunduğu cevher, Eflâtun'un savunduğundan farklıdır. Bunların kitaplarını okuyanların çoğu bu konuda ikisinin görüşleri arasında ihtilaf bulunduğuna hükmederler. Okuyucuları böyle bir hükme, böyle bir zanna sevk eden, Eflâtun'un *Timaios* ve *Küçük Politeia* gibi birçok kitabında "cevherlerin en değerlisi ve önde geleni akıl ve nefse yakın, duyu ve fiziki yapıdan uzak olanıdır" şeklindeki sözleriyle; Aristoteles'in birçok eserinde, mesela *Kategoriler* kitabında ve şartlı kıyaslar bahsinde "üstün tutulması ve önde gelmesi gereken cevherler ilk cevherleri teşkil eden şahıslardır" doğrultusundaki açıklamasıdır.

Anlattığımız gibi okuyucular, iki ifadenin farklı ve birbirine karşıt olduğunu görünce, iki düşünce arasında ihtilaf bulundu-

ğundan hiç şüphe etmemişlerdir. Gerçekten de durum böyledir. Çünkü çeşitli disiplinlerde kullanılan terimleri birbirinden ayırt etmek, hâkim ve filozofların prensiplerindendir. Onlar bir disiplinde, o disiplinin gereği olarak belli bir şeyi ifade için bir terim kullanırlar; sonra başka bir disiplinde aynı şey için ilk kullandıklarından daha farklı bir terim kullanırlar.

Bu, yeni ve yadırganacak bir tutum değildir. Çünkü felsefenin işi, yerine ve durumuna göre terim kullanmaktır. Nitekim "yerine ve durumuna göre konuşmak kaldırılırsa ilim ve felsefe ortadan kalkar" denmiştir. Dikkat etmiyor musun, mesela Sokrates gibi bir tek şahıs, insan olması bakımından cevher kategorisine; ölçülüp tartılabildiği için nicelik kategorisine; beyaz, faziletli ve başka niteliklere sahip olduğu için nitelik kategorisine; baba veya oğul olduğu için izafet (görelilik) kategorisine; oturuyor veya yaslanmış olduğu için durum kategorisine dahildir. Benzeri kategoriler de yine böyledir.

İmdi, filozof Aristoteles "önde gelmesi ve üstün tutulması gereken cevherler şahıs olan cevherlerdir" diyorsa, bunu mantık ve fizik disiplinleri için demiştir. Çünkü o burada, bütün kavramları ve tasarlanan tümellerin temelini teşkil eden algılanabilir varlıkların durumunu dikkate almıştır. Eflâtun ise ideaların önde gelmesini ve üstün tutulmasını gerekli görmüş, bunun böyle olduğunu metafizik ve teoloji hakkındaki yazılarında savunmuştur. Zira o burada, değişikliğe uğramayan, yok olmayan, bakî olan basit varlıkları dikkate almaktadır.

İki düşünce arasında açık bir fark, iki taraf arasında uzak bir mesafe ve araştırmaya konu olan meselede ihtilaf olunca, iki filozofun ortaya koyduğu görüşler arasında ihtilaf değil ittifak olduğu gerçeklik kazanır. Çünkü cevherleri aynı açıdan ele aldıkları ve aynı gayeyi güttükleri halde farklı yargıda bulunsalardı, işte o zaman ihtilaf sözkonusu olurdu. Durum böyle olmadığına göre cevherlerin önde gelmesi ve üstün tutulması hakkında ikisinin görüşlerinin birleştiği açıklık kazanmış olmaktadır.

Tariflerin Yeterliliği Konusundaki Görüş Ayrılığı

Eflâtunla Aristoteles arasında var olduğu sanılan görüş ayrılıklarından biri de tariflerin yeterliliğiyle ilgili olarak bölümle-

me (*kısme*) ve sentez (*terkîb*) konusundadır. Eflâtun tariflerin yeterliliğinin bölümleme metodu ile olacağını, Aristoteles ise ispat (*burhan*) ve sentez ile olacağını savunmaktadır. Bilinmesi gerekir ki bu, çıkılıp inilen bir merdivene benzemektedir; çıkanla inen farklı olsa da mesafe aynıdır. Şöyle ki, tariflerin yeterliliği konusunda Aristoteles en kestirme ve en güvenilir yolun, bir şeyin içlem ve kaplamında bulunan esaslı karakterlerin belirtilmesiyle olacağını savunur. Onun bu konuyla ilgili diğer görüşleri *Metafizika* adlı kitabının Delta bölümünde, *İkinci Analitikler* ve *Topikler*'le, anlatılması uzun sürecek daha başka yerlerde mevcuttur. Onun ifadelerinin çoğu, –açık olmamakla beraber– bölümlemenin dışında değildir. Sözgelimi o, içlemle kaplamı, zati olanla olmayanı birbirinden ayırırken tabiatıyla bölümleme metoduna başvurur ve bunun sadece bazı yönlerini açıklar. İşte bu yüzden o, doğrudan doğruya bölümleme metodunu terk etmemiş, fakat bölümlemeyi tarif edilenin her cüz'ünü kapsayacak bir yardımcı şeklinde anlamıştır. *Birinci Analitikler* kitabının ilk bölümünün sonundaki şu ifadesi bunun böyle olduğunu göstermektedir: "Cinslere göre bölümlemenin, bu metodun küçük bir bölümünü teşkil ettiğini anlamak kolaydır."

Bununla beraber Eflâtun'un bölümleme metodunu kullanmaktan beklediği şeyi Aristoteles benimsemiş değildir. Eflâtun, tarif etmek istediği şeyden daha kapsamlı olanını başlıca iki fasla böler, sonra bunlardan her birini tekrar ikiye böler ve tarif etmek istediği şeyin bu bölümlerden hangisinde olduğunu araştırır. Daha sonra istediği tarife yakın genel bir ifade elde edinceye, onun varlığını belirleyen bir fasıl buluncaya ve onu ortaklarından ayırıncaya kadar bu işleme devam eder. Bu durumda bölümleme sentezin dışında sayılmaz. Çünkü Eflâtun, işin başında bunu düşünmemiş olsa bile, cinsin içinde faslın sentezini yapmıştır. Her ne kadar metot olarak sentezin görünüşü bölümlemeninkine karşıtsa da, hedef aynıdır. Şu halde Eflâtun bölümleme metodunu kullanırken sentezsiz bunu gerçekleştiremez. Aynı mantıkla hareket edersek, ister bir şeyin cins ve faslını ara, istersen o şeyi cins ve fasılda ara, durum değişmez.

Açıkça anlaşılıyor ki, iki ekol arasında fark varsa da temelde iki görüş arasında fark yoktur. Şu var ki, biz iki metot arasında

hiçbir şekilde ve hiçbir yönden fark bulunmadığını iddia etmiyoruz. Böyle bir iddia "Aristoteles'in görüşü ve metodu tamı tamına Eflâtun'un görüş ve metodudur" dememizi gerektirir ki, bu imkânsız ve çirkin bir şey olur. Fakat biz –açıkladığımız kadarıyla ve Allah'ın yardımıyla daha da açıklayacağımız gibi– temelde ve hedefte ikisi arasında bir ihtilafın bulunmadığını ileri sürüyoruz.

[...]

Görme Olayı Konusundaki Görüş Ayrılığı

Görüş ayrılıklarından biri de görme ve görme olayının nasıl meydana geldiği konusundadır. Bu konuda Eflâtun'a nispet edilen bir görüşün Aristoteles'inkine muhalif olduğu sanılmıştır. Aristoteles, görmenin, gözün etkilenmesiyle meydana geldiğini savunur. Halbuki Eflâtun, bu olayın gözden çıkan bir şeyin görülen nesneye ulaşmasıyla gerçekleşeceğini iddia eder. Bu iki ekole bağlı tefsirciler bu konuyu derinlemesine araştırıp deliller ileri sürmüşler ve birbirlerine dil uzatarak filozofların sözlerini kendi kastettikleri anlamdan saptırmışlardır. Onlara dil uzatmaya sebep olacak yorumlarda bulunmuşlar; insaf ve doğruluktan ayrılmışlardır. Bu hadise şöyle olmuştu:

Aristotelesçiler Eflâtuncuların görme olayı konusundaki "görme, gözden çıkan bir şeyle meydana gelir" şeklindeki sözlerini duyunca dediler ki: Çıkma, cisimler için söz konusudur. Gözden çıktığını sandıkları cisim ya hava, ya ışık, ya da ateş olmalıdır.

a. Şayet bu, hava ise, göz ve görülen arasında zaten hava mevcuttur; ayrıca bir başka havanın çıkmasına ne gerek var?

b. Eğer bu, ışık ise, göz ve görülen arasındaki havada ışık da vardır; dolayısıyla gözden çıkan ışık fazla ve gereksizdir. Ayrıca, gözden çıkan ışık ise, bunun yanısıra göz ve görülen arasında durgun ışığa neden gerek duyuluyor. Neden bu ışıkla yetinilmiyor da, havadaki ışığa ihtiyaç duyuluyor. Eğer gözden çıkan ışıksa, neden görme olayı karanlıkta meydana gelmiyor. Şa-

yet gözden çıkan ışığın zayıf olduğu iddia edilecek olursa, o takdirde geceleyin bir şeye bakmak üzere gözler bir araya gelince neden kuvvet kazanmıyorlar. Halbuki birçok ışık kaynağı bir araya toplandığında ışığın kuvvetlendiğini görebiliyoruz.

c. Eğer gözden çıkan ateş ise, ateşin tesiriyle görülen nesneler neden ısınmıyor ve yanmıyor. Ateşin suda söndüğü gibi neden o da suda sönmüyor. Neden ateş sadece yukarıya yükseldiği halde o hem yukarı hem de aşağıya iniyor. Oysa aşağıya doğru hareket etmek ateşin özelliklerinden değildir.

"Gözden çıkan bunlardan başka bir şeydir" diye iddia edilecek olursa, o halde karşılıklı nesnelere bakan iki kişinin görme idrakine engel olabilecek tokuşma ve çarpışma niçin meydana gelmiyor?

İşte "çıkma" kelimesi asıl kastedilen anlamından saptırılıp cisimler için söz konusu olan "çıkma" anlamına çekilince, iki taraf arasında bu ve benzeri çirkin tartışmalar meydana gelmiştir.

Sonra, Eflâtuncular da Aristotelesçilerin görme olayı hakkındaki "görme, sadece etkilenme sonucu meydana gelir" şeklindeki sözlerini duyunca, bu ifadeyi kastedilen anlamından saptırarak şöyle dediler: Nitelikte bir değişme ve başkalaşma olmaksızın etkilenme olamaz. Bu etkilenme ya gören organda, ya da göz ve görülen arasındaki saydam cisimde olmalıdır.

1. Şayet etkilenme görme organında olursa, göz merceğinin sonsuz renkleri bir anda algılayacak şekilde değişmesi gerekir. Halbuki bu imkânsız bir şeydir. Çünkü mercekteki bu değişmenin bir zaman süreci içinde ve sınırlı bir nesneyi bütünüyle algıladıktan sonra bir başka sınırlı nesneyi bütünüyle algılayacağında hiç şüphe yoktur. Değişme, o nesnenin bir kısmında meydana gelip diğer kısmında meydana gelmiyor idiyse, o takdirde nesnenin parçalarının birbirinden apayrı olması gerekirdi; oysa durum böyle değildir.

2. Eğer etkilenme göz ve görülen arasındaki saydam cisim olan havada meydana gelseydi, sayı bakımından bir "konu" olan havanın aynı anda iki zıddı da (göz ve görülen) birlikte kabullenmesi gerekirdi; oysa bu imkânsız bir şeydir.

İşte Eflâtuncuların bu konuda ileri sürdükleri bu ve benzeri çirkin iddialardır.

Daha sonra Aristotelesçiler kendi iddialarının doğruluğu hakkında delil getirerek dediler ki: Renkler ve renklerin yerini tutan şeyler bilfiil saydam cisme yüklenmemiş olsaydı, göz, yıldızları ve çok uzaktaki nesneleri zaman geçmeden bir anda algılayamazdı. Çünkü yer değiştiren bir şeyin uzak mesafeden önce yakın mesafeye ulaşması gerekir. Oysa biz, uzak mesafedeki yıldızları ve onlardan daha yakın olan şeyleri aynı zaman süreci içinde görüp algılarız. Böylece saydam havanın görülen renkleri taşıyıp göze ulaştırdığı anlaşılmış olmaktadır.

Eflâtuncular da iddialarının doğruluğunu şöyle ispat etmişlerdir: Gözden çıkıp yayılan ve görülen nesneye ulaşan şey şu şekilde olmaktadır: Görülenlerin mesafesi ne kadar farklı olursa olsun, yakın olanı uzaktakinden daha önce algılarız. Bunun sebebi şudur: Gözden çıkan şey, kendi kuvvetiyle yakındakini algılar; sonra gitgide kuvveti azalarak çok uzaktakileri hiç algılayamayacak hale gelir ve kuvveti biter. Bu görüşü kuvvetlendirecek delil şudur ki, ne zaman biz uzak bir mesafeye göz atıp ateşin ışığıyla aydınlanan bir nesneye bakarsak, bizimle o nesne arasındaki ortam karanlık dahi olsa onu algılarız. Durum Aristoteles ve Aristotelesçilerin dedikleri gibi olsaydı, renkleri yüklenip göze iletmesi için bizimle görülen nesnenin arasının bütünüyle aydınlık olması gerekirdi. Biz uzaktaki aydınlanan cismi görülür durumda bulunca, gözden bir şeyin çıkıp karanlık mesafeyi aşarak ışıkla aydınlanan cisme ulaştığını anlarız.

Her ekol de, eğer birazcık geniş bakış ve objektif görüş sahibi olarak gerçeği arasalar ve tutuculuktan kurtulsalardı, Eflâtuncuların "çıkış" kelimesinden maksatlarının, mekândan çıkan cismin ifade ettiği anlamdan başka bir anlam taşıdığını göreceklerdi. Eflâtuncuları "çıkma" kelimesini kullanmaya zorlayan şey, ifadenin zorlaması, terminolojinin kısırlığı ve cisimlere ait olan "çıkma" tasavvur edilmeksizin görme gücünü ispata yarayacak bir kelimenin bulunmayışıdır.

Aristotelesçilerin de "etkilenme" kelimesiyle kastettikleri, nitelikte meydana gelen başkalaşma ve değişmenin ifade ettiği etkilenmeden başka bir anlama gelir. Çünkü başka bir şeye benzeyen herhangi bir nesnenin zatı ve hakikatinin, kendisine benzetilenden başka bir şey olduğu besbellidir. Bu konuya insaf gö-

züyle baktığımız zaman, görme olayında göz ve görülen arasında iletken bir kuvvetin bulunduğunu kabul ederiz. "Gözden bir kuvvet çıkar ve görülene ulaşır" sözünden dolayı Eflâtunculara dil uzatanların "hava, görülen cismin rengini taşıyarak göze iletir ki gözle temasa geçsin" şeklindeki sözleri, Eflâtuncularınkinden daha az çirkin değildir. Eflâtuncuların, kuvveti ve bu kuvvetin gözden çıkışını ispat için söyledikleri ne derece geçerli ise, Aristocuların da havanın renkleri taşıyarak göze iletmesi şeklindeki görüşleri aynı derecede geçerlidir.

İşte bu ve benzerleri, felsefecilerin dikkatini çeken ince ve latif meselelerdir. Onlar konu üzerinde araştırma yapmış, ortak terim dışında bu düşünceleri tam ifade edebilecek özel bir terim bulamayınca, yakın anlamlı terim kullanmak zorunda kalmışlardır. İşte durum böyle olunca, kusur arayanlara söz söyleme fırsatı düşmüş oldu. Zaten çoğunlukla muhalefet –anlattığımız sebeplerden dolayı– bu gibi kavramlara karşı yapılır. Bu gibi durumlarda şu iki hususta biri olur; ya bir muhalifin muhalefeti veya inadı söz konusudur. Sağlam kafa, doğru görüş ve muhkem akıl sahibi, yanılma duygusuna veya taassuba, ya da üstün gelme düşüncesine kapılmazsa, derin bir meseleyi, ince bir fikri izah ederken zorunlu olarak ve mutlak anlamda kullandığı bir kelimeden dolayı bir âlimin görüşüne karşı çıkan pek az bulunur. İleri görüşlü bir kimse ortak ve mecazi anlam taşıyan kelimelerde bir karışıklığın olabileceğini kabul eder.

[...]

Bilginin Kaynağı Hakkındaki Görüş Ayrılığı

İhtilaf konularından biri de Aristoteles'in *Burhan* (*İkinci Analitikler*) kitabında gösterdiği tereddüttür. Şöyle ki: Herhangi bir şey hakkında bilgi edinmek isteyen kimsede iki durumdan biri vardır; ya bilmediğini öğrenmek istiyordur, ya da bildiğini. Eğer bilmediğini öğrenmek istiyorsa, öğrenmek istediğinin o şey olduğuna nasıl inanabilir? Bildiği bir şeyi öğrenmek istiyorsa, ikinci bir defa bilgi edinmesi gereksiz bir fazlalıktır. Sonra o, bu konuda sözü şu noktaya getirir ve der ki: Herhangi bir nesne

hakkında bilgi edinmek isteyen onu, kavramı kendi zihninde bulunan bir başka şeyde arar. Sözgelimi eşitlik ve eşitsizlik kavramı zihinde mevcuttur. Bir kalasın [diğer kalasa] eşit olup olmadığını bilmek isteyen kimse [kavramı önceden] var olanı bilmek istiyor demektir. Eşitlik veya eşitsizlikten birini bulunca sanki önceden zihinde var olanı hatırlıyor gibidir.

Eflâtun ise ünlü *Phaidon* kitabında "Öğrenmek hatırlamaktır" şeklinde açıklamış, bu konuda Sokrates'ten naklettiği diyaloglarda eşit ve eşitlikle ilgili deliller getirmiştir. Ona göre esas eşitlik zihinde olandır; kalas veya başka şeylerdeki eşit olma hali, bir başka şeye eşit olmaktır ki, insan onu algıladığı zaman zihindeki eşitlik kavramını hatırlar ve bunun zihinde mevcut olan eşitliğe benzediği için eşit olduğunu anlar. Öğrenilen öteki şeyler de işte bunun gibi sadece zihinde var olanı hatırlamaktan ibarettir. Allah daha iyi bilir.

Çoğu kimseler bu görüşlerden dolayı haddi aşacak derecede birtakım zanlara kapıldılar. Bedenden ayrıldıktan sonra ruhun ebedi kalacağını savunanlar, bu görüşlerin yorumunda aşırılığa saptılar ve asıl hedefinden saptırdılar. İyimser davranarak bunları bir fikrin ispatı gibi kabul ettiler. Bilmediler ki Eflâtun'un Sokrates'ten naklettiği bu husus, kapalı bir problemi doğru olarak öğrenmek isteyene sembollerle anlatma metodudur. Oysa Aristoteles'in *Birinci* ve *İkinci Analitikler*'de bize öğrettiği gibi sembollerle yapılan ispat, ispat değildir.

Bu görüşü savunanlara gelince, onlar da tenkitte aşırı gittiler ve *Burhan* (*İkinci Analitikler*) kitabının başlangıcındaki ifadesini görmezlikten gelerek bu konuda Aristoteles'in Eflâtun'a muhalif olduğunu sandılar. O söze şöyle başlar: "Her öğretim ve her öğrenim daha önce var olan bir bilgiden gelir. Biraz ileride ise şöyle der: "İnsan bazı şeyleri öğrenir; oysa bundan önce onu tanımıştır. Bazı şeyleri de öğrenirken bunun yanısıra başka şeylerin bilgisi de elde edilir. Bunun misali şudur: Var olan her şey külli (tümel) kavramların altındadır."

Keşke bilseydim, bu sözün anlamı Eflâtun'unkine muhalif midir? Ne var ki doğru akıl, isabetli görüş, hakka yatkınlık ve insaf, insanların çoğunda yoktur. Bilginin ve ilk önermelerin (aksiyomlar) meydana gelişini, öğrenme olayını iyi düşünecek

olan kimse bu konuda iki filozof arasında görüş ayrılığı, çelişki ve muhalefetin olmadığını bilir. Bu hususta ortaya çıkan şüpheleri gidermek için biz, konuyu aydınlatacak kadar bu mesele üzerinde biraz duracağız.

Deriz ki: Şurası besbellidir ki, çocuğun güç halinde bilen bir zihni (*nefs*) vardır. O, algı aracı olan duyulara sahiptir; duyu algıları ise sadece cüz'i (tikel) nesneler içindir. Cüz'i nesnelerin algılanması sonucu külli (tümel) kavramlar meydana gelir. Külli kavramlar da hakikatler üzerine yapılan deneylerden ibarettir. Fakat şu var ki, bazı deneyler kasdi (şuurlu) olarak meydana gelir. Bilginler arasında, kasdi olarak meydana gelen külli kavramlara "deneylerin öncüsü" adını vermek âdet olmuştur. İnsanda kasıtsız (şuursuz, gelişigüzel) olarak meydana gelen külli kavramlar, bilginlerce önemsenmediği için onlara ya isim bulunmamış, ya da bulunmuş ve onlara "bilgilerin öncüsü", "ispatın ilkeleri" ve benzeri isimler verilmiştir. Aristoteles *Burhan* (*İkinci Analitikler*) kitabında "herhangi bir duyusunu yitiren kimse herhangi bir bilgisini yitirmiştir" diye açıklar. Bilgiler zihinde sadece duyu yoluyla meydana gelirler. Bilgiler ilk önce zihinde kasıtsız (şuursuz, gelişigüzel) olarak meydana geldiği için insan farkına varmaz; oysa bilgiler parça parça oluşmuştur. İşte bu yüzden çoğu kimseler bilgilerin öteden beri (doğuştan) zihinde mevcut olduğunu ve duyulardan başka bir yolla da zihnin bilgi edinebileceğini sanmışlardır.

Bu deneyler (duyu deneyleri) sonucu zihinde bilgiler oluşunca artık o zihin akıllı sayılır. Çünkü akıl deneylerden başka bir şey değildir. Bu deneyler (duyu deneyleri) ne kadar çok olursa zihin o kadar mükemmel akla sahip sayılır. Sonra insan, ne zaman bir şey hakkında bilgi edinmek isterse, o şeyin bir yönünü tanımayı arzu eder ve o yönüyle tanıdığı şeyi daha önceki bilgisiyle birleştirmeye uğraşır. Bu durum ise, o şey hakkında daha önce zihninde mevcut olanı elde etmeye çalışmaktan başka bir şey değildir. Sözgelimi bir kimse herhangi bir şeyin canlı olup olmadığını bilmek istiyorsa, canlı olmak ve olmamak kavramları önceden zihninde mevcut olduğundan şimdi o, zihni veya duyuları ile ya da her ikisiyle birlikte o iki kavramdan birini belirlemek istiyor demektir. İstediğini öğrenince doyum

noktasına ulaşacak, tereddüt ve bilgisizliğin verdiği sıkıntıdan kurtulup zevk alacaktır.

İşte Eflâtun'un "Öğrenmek hatırlamaktır" dediği budur. Düşünmek bilgi edinmek için gösterilen çabadır. Hatırlamak, anımsamaya çalışmaktır. Öğrenmek isteyen arzu duyar ve çaba harcar, önemli bulduğu bir şey hakkında bilgi edinmek istediği zaman, önceden zihninde mevcut olan kavramlarda onun belirtilerini arar, bulursa âdeta hatırlıyor gibi olur. Tıpkı bu, bazı nitelikleriyle önceden tanıyıp da unuttuğu cisme benzer bir cismi gören kimsenin, benzerini algılaması sonucu öncekini hatırlaması gibidir. Duyu verileri dışında aklın kendine özgü bir işi yoktur. Şu var ki, akıl bütün eşyayı, zıtlıkları algılar ve varlıkların durumlarını olduğundan başka bir şekilde de tasarlar. Duyu ise toplu olan varlığı toplu olarak, dağınığı dağınık olarak, çirkin olan varlığı çirkin olarak, güzeli de güzel olarak algılar. Öteki varlıkları da böyle yapar. Akla gelince o, her varlığın durumunu duyunun kendisine bildirdiği kadarıyla bilir; aynı zamanda onun zıddını da bilir. Çünkü o, toplu halde bulunan varlığın durumunu hem toplu, hem de dağınık olarak; dağınık olan varlığın durumunu hem dağınık, hem de toplu olarak birlikte kavrayabilir. Benzeri öteki varlıkları da böyle idrak eder.

İmdi, bir kimse bizim burada kısaca ortaya koyduğumuz mesele üzerinde düşünecek olursa –ki filozof Aristoteles *Burhan* (*İkinci Analitikler*) kitabının sonunda ve *Nefis Üzerine* (*De Anima*) adlı kitabında gayet güzel açıklamış ve sarihler de konu üzerinde gereken araştırmayı yapmışlardır-filozof Aristoteles'in *Burhan* kitabının baş tarafında söylediğinin ve bizim de burada anlattığımızın, Eflâtun'un *Phaidon* kitabındaki görüşüne yakın olduğunu anlar. Fakat iki konu arasında şöyle bir fark vardır: Filozof Aristoteles bunu bilgi ve kıyas problemini izah etmek isterken; Eflâtun ise ruh problemini açıklamak isterken anlatmaktadır. İşte bu yüzden ikisinin görüşleri üzerinde araştırma yapanların çoğuna bunu anlamak zor gelmiştir. Doğru yolu arayan biri için bu anlattığımız yeter.

ASTROLOJİ HAKKINDA DOĞRU VE YANLIŞ BİLGİLER

[Fârâbî'nin astroloji konusundaki görüşlerini açıkladığı bu metin, *Makâle fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkami'n-Nücûm* (Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler) adlı makalesinden alınmıştır. Makale, Mahmut Kaya tarafından Türkçeleştirilmiştir. İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul 2003.]

Giriş

Ebû İshâk İbrahim b. Abdullah el-Bağdâdî der ki: Astroloji hakkında bilgi edinmeyi çok istiyor, pratiğini öğrenmek üzere çok çalışıyor, o konuda yazılan kitapları sürekli okuyor ve onların doğruluğuna güveniyordum. Astrolojiye ilişkin hataların, âlimlerin o konudaki gerekli bilgiye ulaşamamalarından, hesap işlemine, gözlem yapmaya ve kullanılan aletlere yeterince önem vermemelerinden kaynaklandığı hususunda şüphe etmiyordum. Bu eksiklikler ortadan kalkınca engellerin aşılacağına, tüm anlatılanlar hakkında görüş birliği sağlanarak astrolojinin doğruluğunun ortaya çıkacağına, öngörüyle ondan yararlanılacağına, gelecekte ortaya çıkacak olayların bilgisine ulaşılacağına, gaybın keşfedilip gizliliklerin meydana çıkacağına inanıyordum ve uzun zamandan beri inancım bu yöndeydi. Bununla birlikte bu uzun süre zarfında matematik bilgimi güçlendiriyor, yeni aletlerle gözlemler yaparak araştırmamı sürdürüyordum. Fakat bu araştırmalar beni hedeften daha çok uzaklaştırıyor ve ümitsizliğe sürüklüyordu; nihayet bunalıma girdim ve astrolo-

jiye güvenim kalmadı. Bunalımdan kurtulmamda şifa olur diye, bu konuda öncekilerin yazdığı kitaplar üzerinde araştırmalar yaptım. Nihayet bilge ve hakikatten yana olanların kitaplarında bu tür bilgi bulunmadığını ve onların bunu önemsemediklerini gördüm. Bunun üzerine kesin doğrularım şüpheye, inancım zanna ve güvenim suçlamaya dönüştü.

Günler geçiyor, zaman ilerliyor, fakat hâlâ sıkıntılarım devam ediyordu. Bir gün Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî et-Tarhânî'ye rastladım ve yaşadığım sıkıntıları ona anlattım. Tam bir samimiyetle bu ilmin değerinin ne olduğunu öğrenmek ve bu konudaki doğru ve yanlışları bilmek istediğimi ona söyledim. Bu konuda kendisinin bildiği doğruları bana açmasını ve önceki bilgelerin görüşlerini açıklamasını istedim. İsteğimi olumlu karşıladı; astrolojinin ilke ve konularını, mahiyet ve hakikatine varıncaya kadar birer birer anlatıyor, o konuda birbirimize görüşlerimizi açıyorduk.

Bir gün bana kendi el yazısıyla yazdığı, kısa paragraflardan oluşan bir kitapçık çıkarıp verdi. Âdeti olduğu üzere, perakende yazılarını toplayıp müsait bir zamanda kitap veya risale haline getirmeyi düşündüğü anlaşılıyordu. Ben hemen onu istinsah edip üzerinde düşünmeye başladım. Artık aradığımı bulmuş, öteden beri kurtulamadığım vesveseden kurtulmuş ve amacımın künhüne vâkıf olduğum için kalbim rahatlamıştı. O bana astrolojide mümkün olanla imkânsız olanın neler olduğu açıklıyordu.

İlgi duyup üzerinde düşünmek istersen, işte bu, sana o kitapçıktan istinsah ettiğim nüshadır.

1. Ebû Nasr [el-Fârâbî] der ki: İlim ve sanatların değeri üç şeyden biriyle ölçülür. Bunlar ya konusunun değerli oluşu, ya dayandığı delillerin sağlamlığı ya da sağladığı yararın şimdi veya gelecekte büyük oluşudur. Başkalarıyla kıyaslandığında yararı büyük olan, her zaman ve her toplumun muhtaç olduğu dini ilimler ile sanatlardır. Değerini delillerinin sağlamlığından alan geometridir. Başkalarıyla kıyaslandığında konusu itibariyle değerli sayılan ise astronomidir. Bazen bu üç veya iki değer tek bir ilimde toplanabilir ki, o da metafiziktir.

2. Bazen insan bir ilim hakkında iyimser davranarak onun daha güzel, daha sağlam ve daha açık ve seçik olduğunu sanır. Bu durum ya o insanın yapısındaki kusur ve eksiklik sebebiyle söz konusu ilmin gerçek mahiyetini anlayamamasından ya o konuda kendi bilgisine muhalif olan hususları anlama düzeyine ulaşamamasından ya da o ilmi ortaya çıkaranların ve onu benimseyenlerin erdemli oluşlarına bakmasından veya o ilmi benimseyenlerin çokluğunu dikkate almasından yahut da o ilim gerçekleştiği takdirde herkesin ondan geniş ölçüde yararlanacağını düşünerek büyük bir istekle onun gerçekleşmesini istemesinden ya da bu sayılan sebeplerin çoğunun o ilimde toplanmış olmasından kaynaklanmıştır.

Böyle bir zanna kapılmak insanı tümel olmayanı tümelmiş gibi, sonuç vermeyen kıyası sonuç veriyormuş gibi ve kanıt olmayanı kanıtmış gibi kabule sürükleyebilir.

3. Bir yerde benzer iki şey bulunur ve sonra bu ikisinden birinin sebebi olan üçüncü bir şey ortaya çıkarsa, zihin aynı şekilde bu üçüncü şeyin diğerinin de sebebi olduğuna hükmeder; ancak bu hüküm benzer her iki şey için geçerli değildir. Çünkü benzerlik bazen herhangi bir arazdan kaynaklandığı gibi zattan da kaynaklanabilir (yani benzerlik dolaylı olduğu gibi doğrudan da olabilir).

Bu anlatılan uyarınca zihinde oluşan kıyas da iki şeyin birbiriyle kıyaslanmasıyla meydana gelmektedir. Misal:

İnsan yürüyendir.
İnsan hayvandır.
Öyleyse yürüyen hayvandır.

At insana benzer
Çünkü o da yürümektedir.
Öyleyse at da hayvandır.

Ne var ki bu kıyas her yerde geçerli değildir. Misal:
Anka kuşu beyaz bir hayvandır.
Nisadır da beyazdır, fakat o hayvan değildir.

4. Âlemde meydana gelen olaylar iki çeşittir. Bunlardan biri, ısının ateşten ve Güneş'ten meydana gelmesi, yanındaki ve karşısındaki cisimleri ısıtmaları ve benzeri diğer olaylarda olduğu gibi meydana geliş sebepleri bilinen olaylardır. Öteki ise Güneş'in doğuşu veya batışı sırasında bir insanın ölmesi veya yaşaması gibi sebebi bilinmeyen rastlantı olarak nitelenen olaylardır. Sebebi bilinen her olay bilinebilir, kuralları tespit edilebilir ve üzerinde araştırma yapılabilir türdendir. Rastlantı sonucu meydana gelen her olayın bilinmesine, kurallarının tespitine ve araştırılmasına hiçbir şekilde imkân yoktur. Onların sebepleri gökcisimleriyse de bunlarınki gökcisimleri değildir.

5. Âlemde rastlantı sonucu meydana gelen olaylar olmasaydı, insanların geleceğe yönelik korku ve ümitleri ortadan kalkardı. Bunlar ortadan kalkınca ne insani ne dini ne de siyasi olaylarda düzen kalırdı! Çünkü korku ve ümit olmasa hiç kimse yarını için çalışmazdı; halk başkanlarına itaat etmez, başkan da halkını gözetip korumaz, hiç kimse başkasına iyilik etmez, Allah'a itaat eden olmaz ve asla iyilik gösterisinde bulunulmazdı. Çünkü yarın olacak olan her şeyin kesinlikle aynıyla gerçekleşeceğini bilen birisinin çalışıp çabalaması yararlanamayacağını bildiği şeyin külfetine katlanmak anlamına geldiğinden ahmaklık sayılır.

6. Herhangi bir engelden veya gecikmeden dolayı var olmadan önce bir şekilde bilinmesi veya ulaşılması (hâsıl olması) mümkün olan her şeyin durumu mevcut ilimler gibidir. Fakat öngörüyle de olsa bilinmesi imkânsız olan şeyin bilgisine ancak var olduktan sonra ulaşılır.

7. Var olması ve olmaması mümkün iki eşitten biri ötekinden daha üstün değildir; dolayısıyla hiçbir şekilde bunlara kıyas uygulanmaz. Çünkü kıyas, olumlu veya olumsuz olsun, yalnız tek bir sonuç verir. Herhangi bir kıyas işlemi zıt iki sonuç veriyorsa o kıyas bilgi sağlamaz. Zira bir şeyin sadece var olup olmadığı konusunda bilgi edinmek için kıyasa gerek duyulur. Kıyas gerçekleştikten sonra artık zihin iki karşıta (olumlu ve olumsuz) birlikte meyletmez. Çünkü her şeyden evvel insan kendi zihniyle bir şeyin varlığı ve yokluğu konusunda bir bilgiye sahiptir; ancak ikisinden birini belirleyememektedir. Eğer herhangi bir fi-

kir veya ifade karşıt önermelerden birini olumlayıp ötekini olumlamıyorsa o saçma ve geçersizdir.

8. Tecrübe, yalnız çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylar üzerinde yapılırsa yarar sağlar; nadir ve gerçekleşme ihtimali eşit olan olaylar üzerinde yapılan tecrübenin bir yararı yoktur. Zorunluluklar ve imkânsızlıklara gelince, besbelli ki bu konularda düşünce, yetenek ve tecrübe kullanılmaz. Kararlılığa gelince, nadir ve gerçekleşme ihtimali eşit olan her mümkün olayda ondan yararlanılır.

9. Ateşin yakıcılığı, suyun yaşlığı ve karın soğukluğu gibi tabii varlıklara ait özelliklerin zorunlu olduğu sanılırsa da durum öyle değildir. Bunlar (tabii varlıkların etkileri) çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylar türündendir. Çünkü fiil, ancak iki hususun bir arada bulunmasıyla gerçekleşir; bunlardan biri failin etkiye, diğeri de edilginin kabule hazır olması durumudur. Bu iki husus bir araya gelmedikçe ne fiil ne de eseri gerçekleşir.

Sözgelimi ateş yakıcıysa, yanmayı kabule hazır bir şey bulunmadıkça yanma gerçekleşmez. Benzeri öteki olaylarda da durum böyledir. Etkin ve edilgin birlikte tam hazır olurlarsa [gerçekleşecek olan] fiil en mükemmel düzeyde olur. Şayet edilginin karşı koyması olmasaydı tabii varlıkların etkisi zorunlu olurdu.

10. Gerçekleşmesi mümkün olaylar meçhul olunca her meçhule "mümkün" denmiştir. Halbuki durum hiç de öyle değildir. Çünkü bu önermenin aynen döndürülmesi yanlış sonuç vermektedir. Oysa bu, "her mümkün meçhuldür, fakat her meçhul mümkün değildir" örneğinde olduğu gibi sadece bir içlem kaplam ilişkisidir. Meçhulün mümkün [kategorisinden sayıldığı] hatıra geldiği için mümkünün iki anlama geldiği söylenmiştir. Bunlardan birisi, özü itibariyle mümkün, diğeri bilmeyene göre mümkündür. Bu anlam farkı büyük yanlışlıklara ve zararlı [zihni] kargaşaya sebep olmuştur; hatta insanların çoğu mümkün ile meçhulü ayırt edememekte ve mümkünün mahiyetini bilmemektedir.

11. Tecrübesiz birçok insan meçhul olaylarla karşılaşınca onları araştırmaya, bilgisine ulaşmaya ve sebeplerini incelemeye başlamış; o olayların bilgisine ulaşınca bizatihi mümkün olan hakkında iyimserliğe kapılarak sebebini anlayamadıkları için

onu bilemediklerini sanmışlar, fakat bir tür araştırma sonucunda onun bilgisine de ulaşılacağını düşünmüşlerdir. Oysa bunlar, olayın bizatihi imkânsız olduğunu, öngörüyle de olsa herhangi bir şekilde bilgisine ulaşılamayacağını bilmiyorlardı. Çünkü olay bizatihi mümkündür; bizatihi mümkün olan elde edilemez, varlığı veya yokluğu hakkında kesin bir yargıda bulunulamaz.

12. Bazen ortak (eşanlamlı) isimler büyük yanlışlara sebep olmaktadırlar. Nitekim ortak isim taşıdıkları için birçok şey hakkında doğru olmayan hüküm bir diğer şey için doğru olmaktadır; astroloji de böyledir. Astroloji dediğimizde bu ifadeye hesaplama ve ölçme gibi kesin sonuç verenler; niteliğe etki eden ve çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylar ile tahmine, sözlük anlamına, iyimserlik ve beklentiye ilişkin olaylar da girmektedir. Halbuki bunlar mahiyetleri itibariyle farklı olup sadece isimde ortaktırlar.

İmdi, bir kimse yıldızlara ve onların boyutlarına dair bazı kanunları bilse ve o konuda konuşsa, onun astronomik bir yargıda bulunduğunu söylerler. Çünkü bu, zorunlu bilgiler türünden bir yargıdır ve astronomik bilgiler hep böyledir. Bir başkası da "Yıldızlardan biri, mesela Güneş, herhangi bir bölgenin hizasında bulunur ve ısınmasına bir engel de olmazsa o bölgeyi ısıtır" derse, bu da astronomik bir yargıdır; fakat çoğu defa gerçekleşen olaylar türündendir. Bir diğeri, "Falan yıldız falan yıldıza yaklaştığı veya ona kavuştuğu zaman bazı insanların zengin olmasını veya önemli bir olayın meydana gelmesini sağlar" derse, bu da tahmine, iyimserliğe ve temenniye dayalı bir yargıdır. Hepsinin ismi aynı (astronomi) olmakla birlikte mahiyetleri bakımından bu yargılar birbirinden farklıdır.

İşte insanların çoğu kesin kanıta dayalı hakiki ilimler konusunda deneyimden ve eğitimden yoksun olduklarından, onlara bu astronomi konusu karışık gelmektedir.

Gökyüzünde görülen parlak cisimler, yeryüzündeki varlıklar üzerinde, onların yapısına göre bir etkide bulunurlar. Bu durum Güneş'in ısısından, Ay ve Venüs'ün ışıklarının tutulması ve bunların etkilerinin [yeryüzünde] görülmesinden anlaşılmaktadır. Bu etkiler başka bir şeyle değil, yalnız onların parlak ışıkları aracılığıyla gerçekleşmektedir.

SİMYANIN GEREKLİLİĞİ ÜZERİNE

[Fârâbî'nin simya konusundaki görüşlerini açıkladığı bu metin, *Risâle el-Hâkîm el-Fâzıl el-Muhakık Ebî Nasr el-Fârâbî fî Vücûbi Sınaat el-Kimyâ* (Muhakkık ve Kusursuz Bilge Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Simya Sanatının Gerekliliği Üzerine Risâlesi) adlı makalesinden alınmıştır. Makale, Aydın Sayılı tarafından Türkçeleştirilmiştir. Belleten, Cilt 15, Sayı 57, Ankara 1951]

Fârâbî, Tanrı ona rahmet etsin, şöyle söylüyor: bu makaleyi yazmaktan maksadım, burada, simya sanatının lüzumundan bahsetmek, simyanın ne dereceye kadar ve hangi yönden gerçeğe uygun olduğunu ve simyanın mahiyetini merak edip bu hususta hüküm verenlerin düştükleri hataların sebebini zikretmektedir.

Bu hususta hataya düşenler iki ayrı sınıf teşkil eder. Bunlardan biri simyayı red ve tezyif eder. Diğeri de simyayı tasvip eder, onun doğru olduğu iddiasında bulunur ve simya için mümkün olan şeylerin sınırını aşmak suretiyle iddialarını mübalağaya vardırır. Bu iki grubun her ikisi de verdikleri hükümde yanılmaktadır. Bana gelince, ben derim ki, bu sanatı tedviri edenlerin ve bu konu üzerinde yazı yazanların kast ve gayesi, meseleleri müphem olarak ifade etmek ve kendileriyle aynı sınıftan olan bilge insanlardan gayrisinin bu sanatı onlardan anlayıp öğrenmelerine mani olmaktır. Bu sebeple, onlar, simya ile ilgili yazılarında edebi ifadeler kullanırlar ve bazıları bu sözleriyle gerçeği, takliden, yani sembolik ve alegorik olarak ifade ederler, bazıları da yalan yanlış şeyler yazarlar. Onların bu söz-

leri yardımıyla simya sanatında bilgi ve vukuf kazanmak çok uzak bir ihtimaldir. Çünkü onların bu sanatla ilgili olarak ifade ettikleri şeyler, meselenin cahili olan kimselerin sandığı gibi, zahirdeki manalarında değildir. Gerçeği takliden, sembolik ve alegorik bir şekilde tertip ve tanzim edilen yazılar da, edebi ifadeler dolayısıyla, batıl sözlerle bulandırılarak müphemleşmiş bir durumda bulunur, bunlardaki muhtelif söz ve ifadeler birbirini tutmaz ve bu sebeple, bu yazılar mütalaa edildikte, insanın zihni tereddüt ve müşkül içinde kalır ve bu sözlere verilmesi gereken mana bakımından muayyen bir tefsirde karar kılınamayarak bir kararsızlık durumu içine düşülür.

Bu kabil sözler mutat olan ve cari olarak kullanılan şekillere sokularak ifade edilseler dahi, yine anlaşılır hale gelmekten tamamıyla uzak bulunurlar. Sembol, lugaz ve muamma yardımıyla bu yazarlarda ihdas etmek istedikleri duruma uygun olarak, nerede ise bu ifadelerdeki misallerden hiçbiri gerçekte temsil ettikleri manalara uygun düşmez. Böylece hileli bir tarzda yazılan yazılardan simya sanatının anlaşılıp kavranamaması vaziyeti zaruri olarak mevcuttur. Çünkü esasen mevzuun kendisi, sembol ve alegoriden kurtarılarak menus sözlerle açıkça ifade edilince de, son derece muğlaktır. Zira simya, tabii ilimlerin, kavranması aslında zor dallarından biridir ve tetkik konusu müşabih cüzlü mürekkep cisimler, yani madenler olan tabii ilimler branşında bilgi kazanılmadan simyada kati hükümlere varılarak noksansız ispatların yapılması (*tasdik*) ve mefhumlarla tariflerin (*tasavvur*) sarahatle tespiti imkânsızdır. Madenler hakkındaki bilgi ise ancak noksansız bir mantık bilgisinden ve madenler ilmine takaddüm, eden tabii ilimler dalında tam vukuf sahibi olunduktan sonra mümkün olur.

Simyacıları müphem ifadeler kullanmaya sevk eden amil şudur: Onlar bu sanatta kullanılan usul ve yolları keşfetmişlerdir. Halbuki eğer bu sanat yardımıyla elde edilen nimetleri sembolik ifadeye başvurmak suretiyle başkalarından sakınıp kıskanmasalar, keşfedilmiş olan bu simya usulleri yüzünden milletlere ve şehirlere gelecek zarar pek büyük olur. Gerçekten, bu mesele üzerinde bu bakımdan düşünülünce açık olarak görülür ki, simya sanatındaki usuller ve yollar kamuca bilinse, hiçbir me-

deni topluluk tam bir istikrar kazanamaz, altın ve gümüş vasıtasıyla temin edilen kazanç yok olur ve ticari muameleler için başka cevherlerin esas olarak kabulü lazım gelir. Halbuki altın ile gümüşün ticari muamelede esas tutulmasının zaruri olduğu, bu iki madenin yerine geçecek üçüncü bir madenin mevcut bulunmadığı ve böyle bir cevher mevcut bulunsa bile, altın ile gümüş için varid olan durum ve mülahazaların bu cevher için de ayniyle varid olacağı bütün dünyaca tebeyyün etmiştir.

İşte bu sebeple simyacılar, yazdıkları kitaplarda, sanatlarında kullanılan usuller hakkında sarih beyanlarda bulunmamaktadırlar. Esasen onların bu kitapları kaleme almaktaki maksadı, sanatlarını öğretmek ve mesleki sırlarını ifşa etmek değildir. Bu eserleri meydana getirirken, onlar sadece insanların zihinlerinin ilmi çalışma yolunda tembih ve teşvik edilmesini sağlamak arzusuyla hareket etmektedirler. Çünkü tabiatı iktizası olarak, insanda herhangi bir şeye karşı ilk bir heves meydana getiren ve bu suretle ilmi bilgi edinmeye karşı bir meyil yaratan şeyler, bu kabil şeylerdir. Üstün zekâya sahip olanlar, bu yoldan ve farkında olmadan, tam bir ilmi kavrayışa ve saadete (yani ruhi tasfiye ve yükselmeye) nail olurlar ve bu takdirde, felsefe yoluyla idrak ettikleri şeyler dolayısıyla duydukları gıptalanma hissi (yani yerinde ve haklı tefahur duygusu), simya sanatının onlarda tevlit ettiği gıptalanmadan çok daha büyük olur. Ehemmiyetsiz şeyler işte bazen bu suretle önemli şeylerin sebebi rolünü oynar.

Yukarıda söylediklerimizden sarih olarak çıkan netice şudur ki, simya sanatındaki başarılar, ancak madenler ilmine vukuf sahibi olmak ve bu ilim branşında kesin ve doğru bilgi elde etmek suretiyle elde edilen sağlam bir muhakeme kabiliyeti sayesinde mümkün olur. Demek ki simyaya vukuf, ancak felsefe öğrendikten sonra kabil olur. Bu sebeple, bir taraftan, simya bilgisine sahip olan kimsenin felsefe dallarından alacağı nasip fazlalaşır, diğer taraftan da, felsefe, eşya hakkındaki gerçeklerin kavranmasını sağlayan noksansız bir bilgeliği temsil ettiğinden, felsefe bilgisi ile mücehhez olan insan, simyayı bu bilgisinin şümulü içinde mülahaza edip daha etraflı bir şekilde anlayabilir. Bundan dolayı, simyaya ancak filozof olan kimse itina eder ve eğer onu filozoftan gayrisi öğrenecek olursa, bundan en büyük felâketler doğar.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *On the Heavens, Great Books of The Western World*, Editor: Robert Maynard Hutchins, Chicago 1952.

Ateş, Ahmet, "Fârâbî, Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", *İhsa'ül-'Ulüm*'e giriş yazısı, İstanbul 1989, ss. 1-45.

Ateş, Ahmet, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası", *Belleten*, Cilt: XV, Sayı 57, 1951, ss. 175-192.

Ateş, Ahmet, "Giriş", *İhsa'el-'Ulûm*, İstanbul 1989.

Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa 1999, ss. 112-113.

Cunbur, Müjgan & İsmet Binark & Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası*, Ankara 1973.

Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992.

de Boer, T. J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Çeviren: Yaşar Kutluay, İstanbul 2001.

Demir, Necati, "M. Ali Ayni'nin Muallim-i Sani Fârâbî İsimli Eseri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, 1999, ss. 439-469.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çeviren: Kasım Turhan, İstanbul 2004.

Fârâbî, *'Uyûn el-Mesâil*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003.

Fârâbî, "Aklın Anlamları", Çeviren: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003.

Fârâbî, *İdeal Devlet* (El-Medînetü'l-Fâzıla), Açıklamalı Çeviri: Ahmet Arslan, Ankara 1997.

Fârâbî, *Kitâb el-Cem' beyne Re'yey el-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtalis*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003.

Fârâbî, *Makâle fi mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâm el-Nücûm*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003.

Fârâbî, *Risâle fî (Me'an) el-Akl*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003.

Fârâbî, *Risâle fîmâ Yenbağî en Yukaddeme Kabl Te'allüm el-Felsefe*, Çeviren: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003.

Hammond, Robert, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çeviren: Gülnihal Küken & Uluğ Nutku, İstanbul 2001.

İbn Ebî 'Usaybi'a, *'Uyun el-Enbâ fî Tabakât el-Etibbâ*, Königsberg 1884, Cilt II, ss. 134-135.

Küyel, Mubahat Türker, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Risaleleri*, Ankara 1958.

Küyel, Mubahat Türker, *Fârâbî'nin Geometri Felsefesine İlişkin Metinler*, Ankara 1992.

Lugal, Necati & Aydın Sayılı, "Fârâbî'nin Tabiata İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı", *Belleten*, Cilt 15, Sayı 57, Ankara 1951.

Medkur, İbrahim, "Fârâbî", Çeviren: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed: M. M. Şerif, Türkçe Baskının Editörü: Mustafa Armağan, İstanbul 1990.

Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", Çeviren: M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ed: Peter Adamson & Richard C. Taylor, İstanbul 2007.

Ross, W. D., *Aristotle's Physics*, Oxford 1966.

Sayılı, Aydın, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Belleten*, Cilt 15, Sayı 57, Ankara 1951.

Sayılı, Aydın, "Fârâbî'nin Simyanın Lüzumu Hakkındaki Risalesi", *Belleten*, Cilt 15, Sayı 57, Ankara 1951.

Tülücü, Süleyman & İbrahim Hakkı Aydın, "Fârâbî Bibliyografyası'na Bazı İlaveler", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Cilt: 33, Sayı: 1-2, 1995, ss. 255-286.

DİZİN

A

Afrodisiaslı İskender 44
Ahlak 17, 18, 21, 22, 26, 28, 31, 33, 44, 45, 46, 125, 223, 235, 239, 240, 241, 243, 248, 249, 293, 294, 307, 317, 318, 321
Ahlak Teorisi 39
Akıl 9, 31, 32, 37, 38, 39, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 58, 59, 122, 127, 128, 145, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 183, 184, 185, 186, 193, 196, 197, 209, 210, 231, 249, 264, 277, 283, 298, 299, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 328, 329, 330, 331
Akl bi'l-kuvve 47, 48
Akleden Özne 46
Akli Erdem 59
Aklı Veren Tanrı'ya Hamd Olsun 45, 73
Aklın Anlamları Üzerine 305
Aktüel 47, 58

Alpharabi Philosophi Opusculum de Scientiis 29
Ameli 172, 174
Ameli Akıl 169, 171
Ameli Musiki İlmi 277
Ampirik 44, 53
Anâlâtîka'l-Sâniye 269
Anâlâtîka'l-Ûlâ 268
Analitikler 32, 46, 54, 55, 160, 162, 292, 305, 306, 321, 324, 328, 329, 330, 331
Analiz 54, 273
Animalium 292
Araz 53, 57, 126, 127, 232, 280, 282, 283, 284, 285, 298, 335
Aristoteles 5, 6, 9, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 52, 53, 55, 58, 78, 79, 147, 156, 159, 162, 164, 167, 173, 175, 289, 290, 291, 292, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 315, 317, 318, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 343
Aristotelesçiler 325, 326, 327
Aristotelesçilerin 326, 327
Aristotelesçilik 43, 44
Ay 77, 80, 102, 338
Aydın Sayılı 7, 25, 37, 65, 177, 339, 344

B

Bab el-Sagir 16
Bârî Erîminyâs 268
Bağdat 14, 15, 16, 53
Bağıntı 53
Bilfi'il akıl 196, 210
Bilfi'il makul 209, 210
Bilfiil 46, 47, 48, 49, 132, 167, 172, 279, 282, 300, 301, 309, 310, 311, 312, 313, 327
Bilfiil Akıl 46, 47, 48, 50, 308, 309, 310, 311, 312, 313
Bilkuvve 46, 47, 48, 49, 167, 194, 309, 310, 312, 313, 314
Bilkuvve akıl 46, 48, 308, 309, 310, 312
Bir 24
Birinci Alkibiades 35, 36, 138
Birinci Analitikler 54, 55, 321, 324
Birinci Analitikler Üzerine Şerh 54
Boşluk Üzerine 17, 65
Bozuk şehir 60
Burhan Kitabı 78, 79, 331
Bütün İlimlerde Kullanılan Önerme ve Kıyaslara Dair Bir Risale 54
Büyük Yenilenme 9

C

Cahil Şehir 216, 223, 225, 228
Cebrail 181
Çelişmezlik ilkesi 58
Cevher 53, 57, 68, 72, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 199, 200, 230, 231, 299, 314, 321, 322, 323, 341
Ceyhun 13
Chrycippos 290
Cumhuriyet 134, 144
Cundişapur 15
Cüz'i 54

D

De Anima 32, 46, 292, 305, 308, 331
De Caelo 291
De intellectu 32
Değişmiş şehir 60, 61, 213, 214
Diogenes 290
Documenta Philosophiae Arabum 30
Dominicus Gundissalinus 29
Dört unsur 30, 51, 299, 300, 301, 302
Doğru yolu bulamamış şehir 60, 61
Düşüncelerinin Uzlaştırılması Üzerine 44

E

Ebû Bişr Mettâ bin Yûnus Nestûrî 15
Eflatun 31, 36, 132, 134, 135, 138, 139, 145, 147, 233, 317
Eflatun Kanunları'nın Özeti 233
Eşkenar 91, 92, 93, 94, 95, 99, 108

El-Âsârü'l-ulviyye 292
El-Bağdâdî 333
El-Burhân 19, 269, 292
El-Hayevân 292
El-Hiyel 292
El-Hutût 292
El-Kevn ve'l-fesad 291
El-Kindî 26
El-Kıyâs 268
El-Menâzır 1, 292
El-İbâre 268
Empedokles 230
En-Nebat 292
Epikuros 290
Es-Semâ 291
Eukleides 19, 38, 39
Euthydemos 141
Euthyphron 139

F

Fa'al Akıl 39, 45, 59, 209, 210, 211, 214
Fârâbî 1, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 75, 81, 113, 115, 137, 147, 177, 189, 233, 257, 289, 295, 305, 317, 333, 334, 339, 343, 344
Felsefenin Temel Meseleleri 22, 29, 295
Fizik 30
Francis Bacon 9
Frege 39
Fusûs el-Hikem 37

G

Gayri maddi cevherler 56
Gök Hakkında 291
Gök ve Âlem 284
Gorgias 140
Grek 9, 10, 43
Güneş 48, 49, 51, 190, 195, 295, 312, 336, 338

H

Hakikat 190, 216, 292, 293, 297
Hal 53, 190, 195, 200, 202, 203, 204, 210, 211, 216, 217, 218, 221, 224, 231, 243
Harran 14, 15, 16
Haylân 15
Hayvanlar 292
Hayvanlar Kitabı 285
Hep Etkin Akıl 39
Hipokrat 293

İ

İbn Rüşd 17
İbn Sînâ 17, 29, 34
İkinci akıl 51, 298
İkinci Analitikler 32, 46, 54, 55, 162, 306, 324, 328, 329, 330, 331
İlk Makuller 78, 79
İlk Sebep 51
İlkVarlık 298
İon 140
İlk Sebep 45, 50

J

Jüpiter 51

K

Kâmil Akla 184
Kanunlar 26, 145
Kategorias 158, 292
Kategoriler 53, 54, 292, 322
Katîgorîyâs 268
Kharmides 142
Kratylos 140
Kritias 145
Küçük Politeia 322
Külli 26, 258, 299, 320, 329, 330
Kynik 290

L

Lakhes 142
Latince 32

M

Madenler Kitabı 285
Makâlât el-Refi'a fî Usûl 'İlm el-Tabi'a 22, 37
Makûlât 158
Mantık 19, 264, 286
Mâverâünnehir,2 13
Meneksenos 146
Menon 139
Metafizik 30, 37, 46, 175
Meteoroloji 292
Mu'allim-i Evvel 17
Muallim-i Sanî 13, 343
Mubahat Türker Küyel 38
Mufarık 173, 197, 205
Muhal 296, 297
Mümkün varlık 296
Münfail akıl 210
Müstakim 274, 275
Mutlak 43

N

Nazari musiki ilmi 277
Nefs 45, 49, 51, 124, 168, 169, 173, 174, 258, 292, 314, 330
Nikomakhos Ahlakı 307
Nitelik 47, 53, 57, 300, 303, 320

O

Oluş ve bozuluş 51, 284, 291, 315
On Akıl 45
Ontoloji 56, 57
Optik 1, 27, 122, 280, 292
Organon 21, 30, 55
Ortaçağ 9, 13, 43, 57

P

Parmenides 141, 230
Peri Ermaneias 159
Peripatetikler 291
Phaedrus 144
Platon 9, 10, 17, 30, 33, 34, 36, 44, 59, 60, 137, 233, 317
Plotinosçu 10, 44
Plotinus 44
Poetika 270, 293
Proclos 39
Protagoras 138

Ptolemaios 44, 52
Ptolemaiosçu 44
Pyrhon 290

Q

Quadrivium 27

R

Retorika 56, 293
Risâle fî (Me'an) el-Akl 20, 22, 31, 32, 305, 344
Ruh Hakkında 292
Ruh'ul-Emir 38, 177, 178, 179, 180, 182, 184, 185, 186

S

Saâdet-i Kusvâ 39
Sâbi'î 16
Seyfüddevle 16
Seyhun 13
Simplicius 45
Sofist 141
Sofistika 56, 167, 293
Sophistik Deliller Üzerine Şerh 54
Stoa 290
Südur 298

Ş

Şerh Sadr el-Makâle el-Ûlâ min Kitâb-ı Eukleides 19, 22, 38

T

Tabi'i heyet 210
Tabiat Ötesi 285
Tartaos 235
Teoloji 57
Theages 141
Theaitetos 36, 138
Themistius 45
Thrasymachus 145, 146
Timaios 132, 145, 322
Topika 56, 163, 293
Topikler 55, 324
Totoloji 296
Tûbikâ 269
Tümevarım 77
Tyrtaeus 76 235

U

Uklîdîs 279
Ulvi 182
Ustukus 200
Ustukuslar 23, 194, 195, 200, 201, 202, 204, 216, 284
Ustukussât 273, 279
Uyûn el-Mesâil 20, 22, 29, 30

Ü

Üçüncü Şıkkın Olanaksızlığı 53, 58

V

Vâki 38
Venüs 51, 338

Y

Yüksek Eserler 285

Z

Zahid 135
Zaman 47, 59, 122, 132, 134, 148, 150, 151, 156, 179, 181, 183, 187, 198, 203, 212, 239, 246, 260, 262, 263, 264, 267, 268, 270, 272, 273, 274, 276, 277, 279, 301, 309, 338
Zeus 233, 236
Zorunlu varlık 296, 297



Aklı bir insanın sahip olabileceği en yüce değer olarak benimseyen Fârâbî, yalnızca aklı değil, onu vereni de kutlu gören; insan aklının üst yaratımlarından birisi olan felsefe alanında, doğduğu ve yaşadığı toprakların o zamana kadar görmediği yükseklikte bir yaratma eylemini gerçekleştiren büyük bir bilgedir. İslam dininin ve insan algısının yarattığı şaşkınlığın etkisini henüz atlatamamış bir coğrafyanın insanlarına, Fârâbî şimdi bir kez daha şaşırmalarına neden olacak felsefeyi tanıtmaya karar vermiştir. Aslında şaşırmak güzeldir! Şaşırmayan insan kutlu hiçbir şeye sahip olamaz. Yaşamı boyunca pek çok kez şaşırdığı anlaşılan Fârâbî, yaşadığı toprakların insanlarının da en genel anlamıyla varlık karşısında şaşırmalarını istiyordu. Çünkü geçmişte insan, doğa ve evren karşısında şaşırmayı becerebilmiş toplumların ne denli gelişmiş kültürel yapılar oluşturabildiklerini gözlemlemişti. Fârâbî, amansız bir çaba içerisine girerek bu gözlemini eserleriyle dev bir tasarıma dönüştürmeyi başarmıştır.

ISBN 978-975-468-787-3
9 789754 687873
SAY YAYINLARI

17,50 TL

online satış:
www.saykitap.com