

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FARABÎ

MUTLULUĞUN
KAZANILMASI

HASAN ÂLÎ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

ARAPÇA ASLINDAN ÇEVİREN: AHMET ARSLAN

TÜRKİYE  BANKASI

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi <http://rantey.org>

III.
BASIM

Farabî (870-950): Türk-İslam filozofu, gökbilimci, müzisyen. İslam'ın Altın Çağ'ının en önemli isimlerinden biridir. Farabî yükseköğrenimini Bağdat'ta tamamladı, zamanın ünlü bilginlerinden ders aldı. Aristoteles'in ve Platon'un eserlerini inceledi, bu iki filozofun felsefelerini İslam'la bağdaştırmaya, bu sayede İslam dinine felsefi bir nitelik kazandırmaya çalıştı. Felsefeye mantık ile başlayıp metafizik üzerinde durdu; felsefenin dil, siyaset, doğa, zihin ile ilgilenen dallarında eserler verdi; müzik aletleri geliştirdi, müzik ve psikoloji konularında yazdı. İslam felsefesinin gelişmesini ve korunmasını sağladı, Batılı Orta Çağ düşüncesini etkiledi. Siyaset felsefesi alanındaki en olgun eseri kabul edilen Mutluluğun Kazanılması öncelikle insanların her iki dünyada mutluluğu kazanmalarına aracı olan insani şeyleri, yani teorik erdem, fikrî erdem, ahlâki erdem ve pratik sanatları tanımlar. Sonra da bu erdem ve sanatların türlerini, niteliklerini inceler ve bu dört erdemin bireysel insandan topluma taşınması ve toplumda hayata geçirilmesini ele alır. Farabî bunu yaparken de yönetici, eğitim, öğretim, toplumsal sınıflar, filozof, felsefe-din ilişkisi, kanun koyucu kavramları üzerinden kendi siyaset öğretisini kurar.

Ahmet Arslan (1944): Ankara DTCF Felsefe Bölümü'nden mezun oldu, 1973 yılında aynı bölümde doçent oldu. 1979 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Bölümü'nü kurdu. 1988 yılında profesörlük unvanını aldı. İlk Çağ Yunan Felsefesi, Orta Çağ İslam Felsefesi ve Kelamı, Osmanlı Kelam Düşüncesi üzerine çok sayıda kitap ve makale yazdı. Telif eserler yazmaya, Batı dillerinden ve Arapçadan önemli eserleri dilimize kazandırmaya devam etmektedir.





Genel Yayın: 4058

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

23 Haziran 1941

Maarif Vekili

Hasan Âli Yücel

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

FARABÎ
MUTLULUĞUN KAZANILMASI

ÖZGÜN ADI

تحصيل السعادة

ARAPÇA ASLINDAN ÇEVİREN
AHMET ARSLAN

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2016
Sertifika No: 40077

EDİTÖR
HANDE KOÇAK

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
ADNAN YILMAZ

DÜZELTİ
MUSTAFA AYDIN

GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

I. BASIM, OCAK 2018, İSTANBUL
III. BASIM, EKİM 2018, İSTANBUL

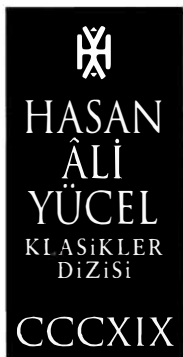
ISBN 978-605-295-316-7 (KARTON KAPAKLI)

BASKI
UMUT KAĞITÇILIK SANAYİ VE TİCARET LTD. ŞTİ.
KERESTECİLER SİTESİ FATİH CADDESİ YÜKSEK SOKAK NO: 11/1 MERTER
GÜNGÖREN İSTANBUL
Tel: (0212) 637 04 11 Faks: (0212) 637 37 03
Sertifika No: 22826

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

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

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



FARABÎ

MUTLULUĞUN KAZANILMASI

ARAPÇA ASLINDAN ÇEVİREN:
AHMET ARSLAN

TÜRKİYE  BANKASI
Kültür Yayınları





Giriş

Orta Çağ İslam ve Batı Dünyasında Siyaset Felsefesi

Gerek Hristiyan ve Yahudi gerekse Müslüman Orta Çağ felsefesinin odaklandığı problemin, vahiy ile akıl veya vahye dayanan dinle (Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam) akla dayanan felsefe (esas itibarıyla Antik Yunan felsefesi) arasındaki ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Bu aynı zamanda ve daha da doğru olarak, Orta Çağ siyaset felsefesi için de geçerlidir: Orta Çağ siyaset felsefesi Orta Çağ'da yaşayan Hristiyan, Yahudi veya Müslümanların antik dünyadan miras aldığı klasik siyasi öğretinin ne olduğunu anlama, teşhis etme, onu kendi dinlerinin siyasi öğretisinden ayırt etme ve mümkünse onunla uyumlu hale getirme teşebbüsü olarak tanımlanabilir.

Orta Çağ siyaset filozoflarının uğraştığı temel konu veya problem şöyle tanımlanabilir: Ortada tanrısal, vahyedilmiş olduğuna inanılan bir din vardır (Hristiyanlık, Yahudilik veya İslam). Bu din tarafından getirilmiş ilkelere, esaslara veya daha teknik ifadeyle “şeriat” a, yani yasaya veya yasalara göre teşekkül etmiş bir toplum vardır. Ancak bu dinin mensupları, tarihlerinin bir anında, kendilerinden önce yaşa-

miş bir toplumun ve bu toplumda temayüz etmiş ve filozof denen bir grup insanın geliştirdiği siyaset felsefesinden haberdar olmuşlardır. Bu siyaset felsefesi de insan, toplum, iyi hayat, yönetim, yasa vb. konular hakkında, işlenmiş bir öğreti ihtiva etmektedir. O zaman doğal olarak ortaya şu soru çıkmıştır: Acaba içinde yetişilen toplumun üzerine inşa edildiği dinin tanrısal yasasının talepleri ile filozof denen bu insanların geliştirdiği siyaset öğretileri arasındaki ilişkiler nelerdir?

Bu ilişkilerde biçimsel açıdan ve doğal olarak arzu edilen şey, aralarında bir uyum olduğu veya olması gerektiğidir. Tanrı'nın insanlara peygamber ve vahiy aracılığıyla gönderdiği yasa ile antik dünyada yaşamış Platon ve Aristoteles gibi akıllı, değerli insanların, seçkin filozofların kendi doğal yetileri, akılları, tecrübeleri ve sezgileri ile insanlara sundukları şeyler, insani yasalar arasında bir uyum olması gerektiğidir. Arzu edilen bu uyum ve uzlaşma fikrinin en hararetli taraftarları olarak, Hristiyan dünyasında Tommaso d'Aquino, Yahudi dünyasında İbn Meymun, İslam dünyasında ise Farabî'yi gösterebiliriz.

Orta Çağ siyaset felsefesinin bu temel problemi, birtakım alt problemlere veya sorulara ayrılabilir. Bu alt problem veya soruları ana hatlarıyla şöyle sıralayabiliriz: Kim yönetmelidir? Yönetici neye dayanarak yönetmelidir? Yasanın amacı nedir? Birinci sorunun doğal cevabı şeriat getiren kişinin, yani peygamberin yönetmesi gerektiği yönünde olacaktır. Ancak peygamber ömrünü tamamlayıp bu dünyadan ayrıldığında onun yerine kim geçecek, vârisi kim olacaktır? Bu sorunun cevabı tartışmalıdır. Katolik Kilisesi, İsa'nın vârisinin kendisi olduğu görüşü üzerinde ısrar edecektir. Müslüman dünyası peygamberin vârisi olarak halife ve imamı tanıyacaktır. Bu arada İslam filozofları, özellikle İbn Rüşd, peygamberin aynı zamanda filozof olduğu tezini savunarak onun ölümünden sonra, yönetme görevini üstlenmeyi hak eden kişinin filozof olması gerektiği fikrini geliştirecektir. Orta Çağ siyaset

felsefesinin ikinci ana sorusu şudur: Yönetici neye dayanarak yönetmelidir? Başka deyişle yönetimin kuralları, ilkeleri, yasaları nedir? Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ortada iki tür yasa olduğu görülmektedir: Tanrı tarafından gönderilmiş yasa, ilahi yasa veya *şeriat*; akıl, sağduyu, tecrübe ve sezgi sahibi insanların koyduğu yasalar, insani, beşerî yasalar, yani *nomos*. Şüphesiz bunlar içinde esas olan birincisi, yani ilahi yasadır. Hristiyan dünyası için bu ilahi yasa (*lex divina*), İsa'nın yasası, İsa'nın bu dünyadaki temsilcisi ve devamı olan kilisenin yasası (kanonik yasa), Yahudiler için Tevrat'ın yasası (Pentateuk), Müslümanlar için *şeriattır*. İlahi yasanın Yahudilik ve İslam'da, Hristiyanlıktakinden daha kapsamlı ve ayrıntılı olduğu da bir gerçektir. Ancak bu, yasanın mahiyeti ve üstünlüğü ile ilgili, ikincil bir husustur. Öte yandan insanların en akıllılarının, seçkinlerinin koyduğu yasaların da bu ilahi yasaya aykırı olmadığı, olamayacağı, belki ona ilave olarak, onun, hakkında hüküm vermediği geniş bir grup olayı düzenlemek gibi faydalı bir görev yapacağı ilke olarak kabul edilmiştir.

Yukarıdaki iki soruya eklenebilecek üçüncü temel soru muhtemelen yasanın amacı veya amacının ne olduğudur. Yasanın kaynağı ve niteliği kadar önemli bu soruya antik siyaset felsefesinin cevabı, yasanın genel olarak, insanın doğal mükemmelliğine ulaşmasını sağlayacak araç olduğu yönündedir. Platoncu-Aristotelesçi siyaset felsefesi geleneğine göre, her varlık gibi insanın da bir doğası vardır ve bu doğanın gereğini yerine getirmek, onu tam anlamıyla gerçekleştirmek insanı aynı zamanda mutlu eder. Yasanın amacı da işte insanın, kendisini diğer doğal varlıklardan ayıran kendi özel doğasını gerçekleştirmesi ve böylece mutlu olmasıdır. Orta Çağ Hristiyan, Yahudi ve Müslüman siyaset filozoflarının, antik siyaset felsefesinin öğretilerine katkısı, bu doğayı Tanrı'ya bağlaması ve bu doğanın gerektirdiği şeyi isteyen ve ona uygun yasalar vazedenin Tanrı olduğunu söylemesidir.

Öte yandan bu, insanın kendisinin, tayin edilmiş bu hedefi veya görevi yerine getirmesinin Tanrı'yı memnun edeceği ve bu memnuniyetinin karşılığı olarak da insana öte dünyada ebedî bir mutluluk bahşedileceği anlamına gelir. "Tanrı'nın memnuniyeti" ve "öteki dünyada mutluluk" kavramları, Antik Yunan ahlâk ve siyaset felsefesi geleneğinde, özellikle Pythagorasçı, Platoncu ve Stoacı gelenekte mevcut olmakla birlikte, ana veya hâkim bir motif değildir. Çünkü bilindiği gibi, Yunan ahlâk ve siyaset felsefesinin temel kavramları insan, dünya ve doğaydı. Oysa vahye dayanan dinlerde bunun yerine Tanrı, insan ve gelecek hayat geçmiştir.

Yukarıda sıraladığımız temel sorularla, esasen Yunan siyaset felsefesi geleneğini takip eden insanlar, yani dar anlamda filozoflar meşguldü. İslam dünyasında siyasete ilişkin sorunlar şüphesiz bunların dışında kalan insanlar tarafından da işleniyordu. Bu insanlar arasında başta fıkıhçılar ve kelimciler geliyordu. Ancak bu iki gruba mensup insanların, özellikle fıkıhçıların ana kaygısı, kabul etmek gerekir ki, kimin yönetmesi, kimin yönetilmesi, yönetimin yasalarının niteliği ve amacı gibi sorular etrafında şekillenen bir kaygı değildi. Çünkü iki grup da siyasete, vahye dayanan dinin ve bu dinin yasasının perspektifinden bakıyordu. Özellikle de fıkıhçılar için yasa üzerinde düşünmek, onun kaynağını, amacını sorgulamak, ilahi yasa ile insani yasa arasındaki ilişkiler üzerinde düşünceler geliştirmek amaç olamazdı. Yasa ortadaydı ve gerekli olan, bu yasanın genel kurallarını veya ilkelerini tespit etmek, onları özel vakalara uygulamak üzere de usul ve esaslar geliştirmekti. Onlar asıl amaçları ile ilgili olduğu ölçüde, zaman zaman yasanın niteliği, kanun koyucunun niyeti ve amacı üzerinde düşünceler geliştirmeyi ikincil bir ihtiyaç addediyorlardı. Yine ancak bu özel durumlarda, dinî yasa ile insan yasası, yasa ile insan doğası, yasa ile toplumlar arası ilişkilere giren konulara temas ediyorlardı.

Kelamcılarda ise durum biraz farklıydı. İslam dünyasında Peygamber'in vefatını müteakip yerine kimin geçmesi gerektiği hakkındaki tartışmalar, halifelerin seçimi ve meşruiyetleri konusundaki görüş ayrılıkları, bunun yarattığı siyasal-teolojik bölünmeler yöneticinin kim olması, nasıl seçilmesi, hangi özelliklere sahip olması gerektiği, yönetilenler üzerinde sorumlulukları ve yönetilenlerin onlara karşı görevleri gibi soruları gündeme getirmişti. Bunun sonucunda hilafet veya imamet meselesi klasik kelam kitaplarının ana bölümlerinden biri haline gelmişti. Ancak kabul etmek gerekir ki onlarda da siyaset filozoflarındaki gibi veya bir miktar da olsa kapsamlı bir siyasal ilginin varlığı söz konusu değildi. Siyaset meselesini insan-toplum, yasa-toplum, insan yasası-Tanrı yasası, yasanın amacı gibi geniş siyaset sorunları etrafında tartışmak için, Farabî'nin ortaya çıkmasını beklemek gerekmiştir.

Farabî'nin Siyaset Felsefesinin Özellikleri

Farabî'nin çeşitli bakımlardan Orta Çağ İslam felsefesinin en önemli şahsiyeti olduğunu söylemek mümkündür. Bu hüküm İslam siyaset felsefesi açısından da geçerlidir.

Farabî'yi Orta Çağ İslam felsefesindeki en önemli şahsiyet addetmemizin sebepleri nelerdir? Bu konuda kısaca ve genel olarak şu noktalara işaret etmek yerinde olur: Farabî, her şeyden önce İslam dünyasına genel olarak Yunan felsefesini tanıtan ve “öğreten” insandır. Farabî'nin İslam dünyasındaki adının “İkinci Öğretmen” olduğu bilinmektedir. Bu ad görüldüğünden daha derin bir anlam ifade etmektedir. Gerçekten Farabî, İslam dünyasına genel olarak felsefeyi, özel olarak ise siyaset felsefesini öğreten adamdır. Bunu hem bu dünyanın en önemli filozoflarının kendilerine ve eserleri-

ne dair yazdığı tanıtıcı yazıları ile hem de bu filozoflar tarzında kendisinin yazdığı eserlerle gerçekleştirmiştir.¹

Farabî'nin eserlerinin adlarının ve içeriklerinin gözden geçirilmesi onun öğretici (didaktik) sıfatıyla ne denli geniş bir boyutta hizmet ettiğini göstermeye yeter. Bu gruba giren eserlerinde Farabî, ya felsefenin kendisi ya da onun bir disiplini ya da filozofların (başta Platon ve Aristoteles) herhangi bir eseri veya filozofların kendileri veya onların herhangi bir konu üzerindeki görüşleri hakkında tanıtıcı bilgiler verir.

İkinci cephe olarak, Farabî'nin sistem kurucu filozof özelliğine temas etmemiz gerekir. Farabî, sadece Yunan felsefi-bilimsel mirası hakkında tanıtıcı bilgi ve açıklamalar vermez; aynı zamanda eski büyük filozofların tarzında felsefe yapar, bir sistem kurar. Bir teoloji, metafizik, psikoloji, ahlâk, siyaset kuramı geliştirir. Başka deyişle, Farabî'nin, Batı felsefe tarihinin büyük filozofları, örneğin Platon, Aristoteles veya Kant gibi, bir Tanrı öğretisi, bir ruh öğretisi, bir ahlâk kuramı, bir siyaset felsefesi vardır. Felsefenin belli başlı ilgi veya inceleme alanlarında geliştirdiği bu öğretileriyle özellikle İslam dünyasında, kendisinden sonra gelen diğer ünlü filozofları, örneğin İbni Sina'yı, İbn Bacce'yi, İbn Tufeyl'i ve İbn Rüşd'ü etkilediği gibi, eserlerinden yapılan çeviriler veya düşüncesinden etkilenen düşünürler aracılığıyla Hristiyan (örneğin Tommaso d'Aquino ve onun üzerinden Spinoza) ve Yahudi filozofları da (örneğin İbn Meymun) etkilemiştir.

Burada Farabî'nin felsefi sisteminin değeri ve orijinallliği hakkında tartışmaya girmek istemiyoruz. Genel olarak, Orta Çağ İslam felsefesinin felsefe tarihi içinde önemli bir yere

1 Farabî'nin eserlerinin konularına göre tasnif edilmiş bir listesi, İbraniceye ve diğer çağdaş Batı dillerine yapılmış çevirileri ile ilgili nispeten yeni ve zengin bir inceleme ve değerlendirme için bkz. Abdurrahman Badawi, "Les Philosophes Pures", *Histoire de la Philosophie en Islam II*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1972, s. 484-496.

sahip olmadığını, sadece Antik Yunan felsefesinin Batı'ya aktarılmasına aracılık etmek gibi bir hizmette bulunduğunu iddia eden araştırmacılar olduğu gibi, özel olarak Farabî'nin geliştirdiği sistemin ve çeşitli alanlardaki görüşlerinin orijinal olmadığı, senkretik bir nitelik taşıdığı, üstelik de çeşitli ve farklı geleneklerden aldığı unsurları, gerçek bir uzlaşma içinde birleştirme başarısı göstermeksizin tamamen yapay bir şekilde yan yana getirdiğini söyleyenler vardır. Burada, genel olarak İslam felsefesi, özel olarak Farabî hakkında ileri sürülen bu görüşlere katılmadığımızı, bu konuyu bir başka makalemizde geniş olarak ele alıp tartıştığımızı belirtmekle yetinip² Farabî'nin üçüncü ve burada bizi ilgilendirmesi bakımından en önemli bir diğer özelliğine geçelim:

Farabî'nin sözünü ettiğimiz ve bizi buradaki çevirimiz bakımından ilgilendiren bu özelliği, gerek İslam dünyası, gerekse Yahudi ve Hristiyan Orta Çağ dünyasında mümkün bir siyaset felsefesi türünün, yukarıda kısaca işaret ettiğimiz dinî yasa ile antik siyaset felsefesi arasında bir uyum ve uzlaşmaya dayanan türün en iyi örneklerinden birini teşkil etmesidir. Farabî'nin hiç olmazsa İslam dünyası ile ilgili olarak yukarıda ana problemine ve sorularına temas ettiğimiz bir siyaset felsefesinin kurucusu olduğu şüphe götürmez. İslam felsefesi, özellikle de Orta Çağ İslam siyaset felsefesi üzerinde çalışan araştırmacılar bu konuda neredeyse tam bir görüş birliğindedir. Farabî kendisinden sonra gelen İbni Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd ve ikincil birçok düşünürün siyasete dair görüşlerinin içinden akacağı ana kanalı kazmış, ana çerçeveyi çizmiş, ana problemleri tespit ve tayin etmiş ve nihayet bu problemlere çözüm olarak temel bir cevaplar bütünü sunmuştur. Öyle ki sözünü ettiğimiz diğer İslâm filozofları ve düşünürlerinin özellikle siyaset felsefelerinde ancak Farabî'nin öğrencileri oldukları, Farabî'nin siyaset felse-

2 Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 45-73.

fesine kendi katkılarının sadece onun, üzerinde ayrıntılı durmadığı bazı konuları daha kapsamlı ele alıp geliştirmek veya bazı noktalarda onun görüşlerine iyileştirmeler, düzeltmeler yapmaktan ibaret olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sonuç olarak daha genel düzeyde, kurucusu Farabî olan tek bir İslam felsefesi geleneğinden söz etmek mümkündür.

Farabî'nin siyaset felsefesindeki temel kaynakları nelerdir, ustaları kimlerdir? Siyaset felsefesinin ana problemleri hangileridir? Ana tezleri nedir? Bu konularla ilgili olarak yine genel açıdan bazı hususlar üzerinde durmak istiyoruz.

Farabî'nin siyaset felsefesinin özelliği olarak vurgulanması, göz önünde tutulması gereken önemli bir husus, aynı zamanda onun siyaset felsefesi alanındaki kaynaklarının veya ustalarının kim olduğu sorusuna da cevap verebilir. Farabî'nin siyaset felsefesi, esasen metafizik ve kuramsaldır. Farabî yönetim sanatıyla pratik açıdan ilgilenen biri olmadığı gibi, zamanının politikasını eleştiren veya onu ıslah etmek, düzeltmek isteyen bir reformcu da değildir. İsabetle kendisinin de belirttiği üzere, Farabî'nin bugün kullandığımız anlamda “siyasi bir ajanda”sı yoktur. İslam siyaset felsefesi geleneğine mensup diğer ünlü düşünürlerden, yani İbni Sina, İbn Rüşd, İbn Haldun'dan farklı olarak Farabî vezir, elçi, danışman veya hatta kadı olarak herhangi bir kamu görevi de yapmamıştır. Hatta genel anlamda onun bir “eylem adamı” olduğu bile söylenemez.

Corbin, Farabî'nin ideal devlet öğretisini “politize” etmenin doğru olmadığı konusunda bizi uyarırken bir başka önemli noktaya dikkatimizi çekmektedir:³ Onun öğretisi bir siyaset öğretilerinden ziyade bir ahlâk öğretileridir. Yine bu bağlamda, Bedevi de haklı olarak Farabî'nin *İhsa*'daki siyaset tanımının gerçekte ahlâk tanımı olduğunu söyler.⁴

3 Henry Corbin, “Des Origines jusqu'à la Mort d'Averroes”, *Histoire de la Philosophie Islamique*, I (1198), Gallimard, Paris 1964, s. 229.

4 Badawi, *age*, s. 556.

Farabî'nin ana amacı daha önce de işaret edildiği üzere insanın nihai amacının ne olduğunu bilmek ve bunu gerçekleştirmektir. İnsanın asıl amacı ise ona göre mutluluktur. Mutluluk bir başka şeyin gerçekleştirilmesi için bir araç olarak istenmeyen, bizzat peşinden koşulan en üstün iyidir. O halde Farabî'nin siyaset felsefesi esasen insanın bu (ve öteki dünyada) nasıl mutlu olacağını bilme ve gerçekleştirme amacına yoğunlaşmıştır; insanın mutluluğu, en üstün iyinin gerçekleştirilmesi, bilindiği gibi esas itibarıyla ahlâkın alanına girer. Buradan Farabî'nin siyasetle ahlâkı iç içe geçmiş konular olarak gördüğü, hatta bir bakıma siyasetle ahlâkı bir ve aynı sorunun iki ayrı görüntüsü olarak gördüğü ortaya çıkar. Yine bundan onun siyasete ilişkin eserlerinden bazılarının neden *Mutluluk Yoluna Yöneltilme*, *Mutluluğun Kazanılması* gibi isimler taşıdığını anlamak mümkün olur.

Ahlâk ve siyaseti birbirine bağlama veya bugün alışık olduğumuz gibi, onların özerk ve bağımsız olduğunu kabul etmeme geleneği Farabî'ye ustaları Platon ve Aristoteles'ten miras kalmıştır. Gerek Platon gerekse Aristoteles, insanı özü itibarıyla toplumsal-siyasi bir varlık olarak tanımlar. Her ikisine göre toplum veya toplumsal hayat, siyasal hayat ve siyasal düzen insanın sadece varlığı için değil, aynı zamanda kendisi için *varlığa* getirilmiş olduğu *nihai mükemmellik* ve *mutluluğu* için zorunludur. İnsan nasıl tek başına varlığını sürdüremezse, insanın ahlâki özünü, ahlâki cephesinin gereklerini yerine getirmesi de toplum ve siyasal düzen olmaksızın mümkün değildir. Bu anlamda *siyasal hayat*, *ahlâki hayatın gerçekleştirilmesinin zorunlu şartıdır*. Mükemmel veya tam bir siyasal hayat ve mükemmel bir siyasal rejim de mükemmel, tam bir ahlâki hayatın, deyim yerindeyse ahlâki rejimin olmazsa olmaz varlık şartını oluşturur. Eksik veya kusurlu siyasal rejimler ise tam tersine ahlâki açıdan eksik ve kusurlu hayatlara yol açar.

Bunun en iyi göstergesi Aristoteles'in bilim kategorilerinde, pratik ilimler denen grupta yer alan ilimlerin tasnif ilkesinde görülür. Bu ilkeye göre yönetimin üç türü vardır: *Kişinin kendi kendini yönetmesi, kişinin evini yönetmesi ve nihayet sitenin yönetimi*. Böylece yönetimin üç disiplini veya dalı ortaya çıkar. Bugün bağımsız olarak, ahlâk veya ahlâk felsefesi adını verdiğimiz, kişinin kendi kendini yönetmesi ile ilgilenen dal, yani dar ve asıl anlamında *etik*, kadınlar, çocuklar, köleler de dâhil olmak üzere ev halkının yönetilmesi ile ilgilenen ve Aristotelesçi geleneğe uygun olarak İslami ilim tasnifinin *ev yönetimi ilmi* ('ilm tadbir al-manzil) veya kısaca *ev yönetimi* (tadbir al-manzil) diye adlandırdıkları dal ve nihayet bugün yine kendisine dar ve bağımsız anlamda siyaset bilimi diye işaret ettiğimiz ve başta Farabî olmak üzere Müslüman filozofları ve ilim tasniflerinin *toplumun yönetimi, şehrin yönetimi ilmi, siyaset ilmi* ('ilm tadbir al-madina, al-siyasa al-madaniyya, al-ilm al-madani) vb. diye adlandırdıkları dal.

Farabî'nin siyaset felsefesi alanındaki başlıca ustaları Platon ve Aristoteles'tir, bu ikisinin etkileri karşılaştırıldığında hiç şüphesiz birincinin ağır bastığı görülmektedir. Bunun sebebi nedir veya siyasete ilişkin en önemli eserlerinden birinin (*İdeal Devlet*) adının da gösterdiği üzere, Farabî neden dolayı siyaset felsefesinde nispeten daha gerçekçi, daha çoğulcu, daha bilimsel, hatta daha demokratik bir siyaset felsefesine sahip olduğunu söyleyebileceğimiz Aristoteles'in değil de siyaset kuramında daha kuramcı, daha metafizik, daha idealist, daha monist, hatta totaliter bir geleneği temsil eden Platon'un etkisi altında kalmıştır? Farabî'nin siyaset felsefesini anlamaya, açıklamaya ve değerlendirmeye çalıştığımız bu bölümde bu çok önemli konu üzerinde biraz daha durmayı gerekli görüyoruz.

Farabî'nin siyaset felsefesine hâkim Platoncu etkiyi açıklamak üzere bazı iç ve dış faktörler yardımı çağrılmıştır.

Dış faktör: Platon'un bütün eserleri, bu arada siyasete ilişkin iki büyük eseri *Devlet* ve *Yasalar* İslam dünyası tarafından biliniyordu, çünkü muhtelif tarihlerde Arapçaya muhtelif çevirileri yapılmıştı. Oysa Aristoteles'in siyasete ilişkin temel eseri olan *Politika* Orta Çağ İslam dünyasında metin olarak bilinmiyordu, yani hiç çevrilmemişti. İslam dünyasında Aristoteles'in siyasete ilişkin görüşlerinin hiç bilinmediğini söylemek şüphesiz doğru değildir. Çünkü başka eserlerinde Aristoteles'in *Politika*'ya yaptığı atıflar veya bu kitaptan yapılmış iktibaslar İslam yazarları tarafından şüphesiz bilinmekteydi. Öte yandan esasen, ahlâk konusuna ayrılrsa da Aristoteles'in düşüncesinde ahlâk ile siyasetin yukarıda işaret ettiğimiz biçimde, tamamen ayrılmamış olmasından –ve başka nedenlerle– onun siyasete dair fikirlerini belli ölçüde içeren ve İslam dünyası tarafından gayet iyi bilinen *Nikomakhos'a Etik*'ten ve diğer eserlerinden yararlanarak Aristoteles'in siyasete ilişkin görüşleri hakkında fikir sahibi olma imkânı vardı. Ancak öte yandan Aristoteles'in siyasete dair düşüncelerini tam ve sistemli ifade ettiği *Politika* adlı eseri Arapçaya çevrilmediği için, onun bu alandaki görüşleri tam olarak bilinmiyordu, dolayısıyla da diğer alanlarda olduğu kadar geniş bir takipçi grubu oluşmamıştı.

İç faktör: Bununla kastedilen Farabî'nin kişiliğidir. Farabî'nin, kaynaklarda sürekli olarak işaret edildiği gibi, siyasetle aktif olarak ilgilenmeyen kuramcı bir kişilik yapısına sahip olduğunu biliyoruz. Bunun yanında, felsefesinin mistik eğilimlere sahip olduğu, insan ruhunun mükemmelliğinin Faal Akıl ile mistik birleşmesinde yattığını düşündüğü bilinmektedir. Farabî'nin bütün hayatı boyunca mistik bir münzevi hayatı tercih ettiği yolunda da bilgiler vardır. Böyle bir kişiliğin metafizik, idealist, ütopist bir siyaset kuramını tercih edeceği pekâlâ düşünülebilir.

Muhsin Mehdi, Farabî'nin siyaset felsefesinde Platon'u tercih etmesinin nedenlerinden biri olarak, İslam'ın bazı

temel özellikleri ile genel olarak klasik siyaset felsefesinde, özel olarak *Yasalar* kitabında sergilendiği şekilde Platon tarafından geliştirilen iyi rejim anlayışı arasında çarpıcı benzerlikler olmasını gösterir. Ona göre gerek İslam gerekse Platon, kanun koymanın nihai nedeni olarak Tanrı ile işe başlar ve iyi bir siyasi rejimin tesisi için, tanrısal varlıklar ve doğa hakkında doğru inançlara sahip olunmasını zorunlu görür. Bunun yanında yine gerek İslam, gerekse Platon, devlet kurucu ve kanun koyucunun ve ondan sonra toplum önderliğinde onu izleyenlerin görevlerinin toplumun düzeni ve bu düzenin devamı için hayati bir öneme sahip olduğu görüşünü paylaşır. Her ikisi de ruhun veya zihnin, bedeninin bir parçası, türevi olduğu, yani maddi olduğu görüşüne karşı çıkar; çünkü bu görüşün insani erdemleri ve toplumsal hayatı tehlikeye düşürme sonucunu doğuracağını düşünür. Gerek Farabî gerekse Platon, yurttaşların bakışlarını dünyevi ilgilerinin, dünyevi çıkarlarının ötesinde bir mutluluğa yöneltir. Nihayet her ikisi de savunmacı teolog ve hukukçunun eylemini kanun koyucunun ve kanunun amacını korumak gibi tali bir görevle sınırlandırır. Neticede Mehdi İslam ile ideal rejim arasındaki benzerliklerin, Farabî'yi bu ideal rejim görüşünü en iyi biçimde ortaya koyan Platon'un siyaset görüşünü esas almaya sevk ettiği ve bunun da Farabî'nin siyaset felsefesinin yapısını, karakterini belirlediği fikrine varmıştır.⁵

Mehdi, Lerner'le birlikte editörlüğünü yaptığı ve Orta Çağ siyaset filozoflarının eserlerinden derlenen bir dizi siyasal metin içeren ortak kitaplarının *Giriş*'inde, bu meseleye yine temas etmektedir. Orta Çağ siyaset felsefesinde iki farklı gelenekten söz edilebilir: Platoncu gelenek ve Aristotelesçi gelenek. Platoncu siyaset felsefesi tüm İslami siyaset felsefesi geleneğine ve bu gelenekle temasta olan, ondan etkilenen

5 Muhsin Mahdi, "Al-Farabî", *History of Political Philosophy* içinde, Yay. Leo Strauss-J. Cropsey, İkinci Baskı, Chicago 1972, s. 183.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranfey.org>

Yahudi siyaset felsefesi geleneğine hâkim olmuştur. Buna karşılık Latin Hristiyan dünyasında ve Latin felsefe geleneğini tanıyan Yahudi siyaset felsefesinde durum farklıdır. Bu dünyada hâkim gelenek Aristotelesçi siyaset felsefesi geleneğidir. Bunun nedeni nedir? Aristoteles'in bütün eserleriyle ilgilenen, onlar üzerine uzun, orta, kısa şerhler, özetler yazan İbn Rüşd bile XII. yüzyılın sonuna doğru *Politika*'nın bir nüshasının eline geçmediğini, dolayısıyla bu eser üzerine değil, Platon'un *Devlet*'i üzerine şerh yazmak zorunda kaldığını söylemektedir.⁶ Öte yandan Hristiyan dünyası Orta Çağ boyunca Platon'un *Devlet* ve *Yasalar*'ından habersiz kalmış ve bu iki eser ta Rönesans'a kadar Latinceye çevrilmemiştir. Buna karşılık Aristoteles'in *Politika*'sı XIII. yüzyılda Latinceye çevrilmiş ve bir nesilde en az yedi şerhin yazıldığını görmüştür. Böylece Latin-Hristiyan dünyasının siyaset felsefesinin temel eseri Platon'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ı değil, Aristoteles'in *Politika*'sı olmuştur. Yine Mehdi'ye göre, şunu da eklemek gerekir: Hristiyan Latin dünyası sadece Aristoteles'in *Politika*'sını değil, İslam siyaset felsefesi için neredeyse görünmez olan bir başka geleneği, başta Cicero olmak üzere, Romalı Pagan siyaset filozoflarını tanıma şansını da elde etmiştir. Bu ise onlara Roma siyaset geleneğinin ayırt edici bir özelliği olan doğal hukuk konusunu tanıma fırsatını vermiştir.⁷

O halde İslam ve Hristiyan dünyasında siyaset felsefesinin iki ayrı biçim kazanmasının nedeni sadece veya esasen bazı eserlerin tanınması veya tanınmaması gibi rastlantısal bir neden midir? Mehdi (ve Lerner) Platon ve Aristoteles'in eserlerine dair bu özel, tarihsel, rastlantısal faktörün varlığını kabul eder, ancak ona göre asıl neden kısaca şudur: *Platon'un İslam'a ve İslam dünyasına, Aristoteles'in ise*

6 Badawi, *Histoire de la Philosophie*, s. 750.

7 Ralph Lerner-Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, Yedinci Baskı, Ithaca, New York 1991, s. 15 vd.

Hristiyanlığa ve Hristiyan dünyasına daha uygun düşmesidir. Müslüman filozoflar İslami siyasal problemleri, dinî yasayı, vahyi, peygamberliği anlama ve yorumlama çabalarında Platon'un eserlerinde İslam'ın politik hayatının olaylarına ve bu olayların değerlendiriliş yöntemine daha yakın unsurlar bulmuşlardır. Buna karşılık Hristiyanlar da esas olarak Tanrı yasası ve yasaların tanrısal kaynağı kavramına dayanmayan, bu konuları siyasi temalar olarak ele alıp tartışmayan, siyaseti görece sınırlı ve bağımsız bir araştırma alanı olarak gören, esas ilgisini insani yasalar ve dünyevi yönetim üzerinde yoğunlaştıran Aristoteles'in *Politika*'sında ve onun politik konulara yaklaşımında Hristiyanlığın temel dünya görüşüne, siyasi konulara yaklaşımına ve Hristiyan dünyasının siyasi yapılanmasına daha uygun unsurlar bulmuşlardır. Bu görüşlere biz de büyük ölçüde katılıyoruz. Hatta benzer bir durumun Farabî'nin teoloji ve metafizik alanlarında aldığı etki için de geçerli olduğunu düşünüyoruz. Farabî'nin Tanrı'sı, Aristoteles'in, sadece kendisini düşünen düşüncesi veya aklı değildir. Aynı zamanda bu kendini düşünme sonucu evrenin kendisinden taşıdığı, sudûr ettiği tinsel cevherdir. Öte yandan göksel varlıklar Farabî'nin metafiziğinde Aristoteles'in metafiziğinden daha büyük rol oynar. Onlar tanrısal taşmanın anları ve yeryüzüne doğru uzanan kesintisiz ilahi bir sürecin aşamalarıdır ve bu taşmanın son merhalesi olan Faal Akıl, kendisinden hem Ay Altı Âlemi'nin maddesinin, hem de formlarının çıktığı kaynaktır. Farabî'nin bilgi kuramında da bilginin asıl kaynağı bu Faal Akıl olup gerek kazanılmış akıl seviyesinde filozof, gerekse gelişmiş hayalgücü aracılığıyla peygamber, Tanrı'ya, evrene, insana ilişkin yüksek bilgileri bu Faal Akıl'la birleşmek suretiyle kazanırlar. Şimdi bütün bu görüşlerin herhangi bir karşılıklarının Aristoteles'in teolojisinde, metafiziğinde, bilgi kuramında bulunmadığını biliyoruz. Öte yandan Farabî'nin, Platon ve

Aristoteles felsefeleri arasında ciddi bir fark olmadığı, her ikisinin de gerek teoloji, gerek metafizik, gerek bilgi kuramı ile ilgili olarak aynı görüşleri ileri sürdüğüne inandığı ve bunu ispat etmek üzere bir eser yazdığını da biliyoruz. Şimdi gerek Farabici teoloji, metafizik ve epistemolojideki bu Yeni Platoncu unsurların varlığını, gerek Aristoteles'in görüşlerinin Platon'a yaklaştırılması, hatta ona özdeş kılınması yönündeki Farabici kuramı açıklamak üzere, aslında Aristoteles'in olmadığı halde ona isnat edilen iki Yeni Platoncu eserin (*Theologia* ve *Liber de Causis*) varlığına başvurmanın yine Farabî incelemelerinde alışlagelen bir uygulama olduğunu biliyoruz. Acaba Farabî bu iki eserin Aristoteles'e ait olmadığını bilseydi, ortada tek bir felsefe olduğu, olması gerektiği, bu felsefenin önermelerinin bilim gibi olduğu, olması gerektiği, dolayısıyla gerçek filozofların bu gerçek ve bilim değerindeki felsefe üzerinde uzlaşmak zorunda oldukları şeklindeki o büyük ve iddialı tezinden vazgeçer miydi? Aristoteles'in bütün diğer hakiki eserleri elindeyken, bu eserleri tanıdığı halde ve bu eserleri başka bir gözle incelese içerdikleri teoloji, metafizik, bilgi kuramı alanına ait görüşlerin Platon'un görüşlerinden farklı olduğunu anlaması mümkünken, bu tür kanıtlara önem vermeyip veya hatta görmezlikten gelip bu iki esere bu kadar iltifat etmesinin nedeni nedir? Sorulması gereken asıl soru veya üzerinde durulması gereken asıl konu budur. Ya da Hristiyan dünyasının bu iki eserden Farabî gibi Platon ve Aristoteles felsefesinin aynı felsefe olduğu sonucunu çıkarmaması neyle açıklanabilir? Sebebi herhalde tarihsel bir yanlış anlamadan çok, bu iki eserin Farabî'nin felsefe anlayışına, gerçek felsefe ile gerçek dinin bir ve aynı şey olduğu, aynı hakikati ifade ettiği, aynı amacı hedeflediği iddiasına veya davasına daha uygun düşmesidir. Benzer şekilde, siyaset felsefesindeki Platoncu tercihi de Farabî'nin dünyasına daha uygun düşmüştür. Yine de bu tespit, Farabî'nin

siyaset felsefesi Platon yerine Aristoteles'e dayansaydı, ilerde Tommaso d'Aquino'nun Hristiyanlık için yapmaya teşebbüs ettiği gibi, İslam'la Aristoteles'i uzlaştırır mıydı, dolayısıyla İslam dünyasının bugün de içinde bulunduğu kültürel, özellikle siyasal sorunların bir kısmını daha arzu edilebilir bir çözüme kavuşturma imkânı doğar mıydı sorusunu sormamıza engel değildir. Farabî'nin ilahi yasayla, şeriatla filozofun yasasını, yani *nomos*'u birleştirmesi, filozofu özü itibarıyla kanun koyucuya indirgemesi ve bu sıfatı itibarıyla filozofla peygamber arasında bir özdeşleştirme yapmaya çalışması, felsefe ve dinî özlere itibarıyla siyasete indirgemesi hiç şüphesiz dinin felsefi bir yorumlanma çabası, dinin temel kavramlarının felsefi açıklamalarının verilmesi bir teşebbüs olarak büyük bir değer taşımaktadır. Ayrıca Tommaso d'Aquino gibi, ilahi yasa ile beşerî yasa, hatta hükümdarlık yasası arasında ayırım yapmaması, yine onun tesis ettiği gibi Peygamber'in (yani Hristiyan kavram dünyası ile kilisenin) yetki alanı ile filozofun (yani dünyevi yöneticinin) yetki alanını birbirinden ayırmaması, daha önce de işaret ettiğimiz gibi Aristoteles'e özgü bir tarzda siyaseti nispeten sınırlı ve bağımsız bir araştırma alanı olarak görmemesi, yine Aristoteles'ten farklı olarak ilgisini ideal rejimden çok kendi ölçülerinde makul ve belli bir değer ifade eden rejimlerin, tiranlığa karşı hükümdarlık, azınlık yönetimine karşı aristokrasi, demokrasiye karşı anayasal yönetim varlığına yöneltmemesi, belki bugün *Hâkimiyet tektir ve Allah'a aittir, Yasa tektir ve Tanrı yasası, yani şeriat*tır, şeklindeki monist, fundamentalist görüşlere karşı çıkabilmek için ihtiyacımız olan entelektüel, felsefi ve siyasi kavram ve kanıtları sağlama konusunda bize yardım edememesi sonucunu doğurmuştur. Öte yandan Farabîci siyaset felsefesinin, felsefenin kendisine İslam toplumunda Farabî'nin arzu ettiği meşruiyeti tanıdığı da doğrusu şüphelidir. Tanrı yasası-filozof yasası, peygamber-filozof, felsefe-

din özdeşleştirmesi felsefeye, din merkezli Orta Çağ Müslüman toplumunda ihtiyacı olan meşruiyeti vermek şöyle dursun, onun Müslüman toplumunun büyük bir ekseriyeti tarafından mağrur, küstah, iddialı, âdeta dini ve şeriatı gereksiz kılıp onun yerine geçmeye çalışan dış kaynaklı bir fesat hareketi olarak görülmesine yol açmıştır.

Farabî ile Platon ya da daha genel anlamda antik siyaset felsefe geleneği arasındaki ilişkileri konuşurken, çok önemli olmasa da Farabî'nin antik klasik siyaset felsefesi geleneğinden bazı noktalarda ayrıldığını belirtmemizde de yarar vardır. Zira Farabî, Aristoteles ve Platon'dan farklı olarak, daha geniş toplumsal-siyasal birimleri, örneğin birebir aynı olmamakla birlikte bugünkü ulus devlete benzeyen ulus (umma) devleti, hatta birçok ulusu, bütün ulusları, meskûn dünyadaki bütün insanları, halkları içine alacak bir dünya devletinden söz etmektedir. Badawi'nin isabetle işaret ettiği gibi, Yunan dünyasındaki şehir devleti İslam'da yoktu; hatta Yunan şehir devletinin çöküşünden sonra Helenistik ve Roma döneminde de böyle bir devlet mevcut değildi. Farabî, etrafında ancak iki tür devlet görmekteydi: Halife tarafından yönetilen İslam imparatorluğu ve halifenin merkezinden az çok bağımsız olan küçük devletler. İkinci olarak, İslam'ın kendisi de dünyayı ikiye ayırmaktaydı: İslam'ın hüküm sürdüğü devlet (dâr al-İslâm) ve İslam iktidarının dışında bulunan bütün diğer devletler (dâr al-harb). İslam'ın nihai amacı ise bütün dünyanın İslam'a itaat edeceği ve içinde İslam yasasının hüküm süreceği evrensel bir dünya devleti idi. İslam bu özelliği ile Farabî'ye bütün insanların aynı yasalara itaat edeceği bir dünya devleti, evrensel bir devlet fikrini telkin etmiş görünmektedir.⁸

Farabî'nin siyaset felsefesinin bir diğer ayırt edici özelliği, yönetimde yöneticinin belirleyici rolü üzerindeki ısrarı-

8 Badawi, *Histoire de la Philosophie*, s. 557.
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

dır. Farabî, yöneticinin siyasal iktidarının ve kanun koyma gücünün sınırlanması gerektiğini savunan çağdaş liberal siyaset felsefesinin aksine yöneticinin sınırsız özgürlüğe sahip olması gerektiğini düşünür. Platon gibi, Farabî için de yönetim, kanun koyma bir bilgi, bilgelik ve uzmanlık işidir ve yöneticilerin bilgi ve uzmanlık sahibi olarak yönetmeleri, kanun koymaları hem hakları hem de ödevleridir; hele ki yönetimin ilkelerinin ve yasaların son tahlilde tanrısal olduğu ve olması gerektiği göz önüne alınırsa. Farabî daha önce işaret ettiğimiz gibi, siyasetin teoloji ile, metafizikle, ilahi ve dünyevi şeylerin bilgisi ile yakın ilişkisi olduğunu düşünmektedir. *Mutluluğun Kazanılması* ve diğer eserlerinin anafikri, yöneticinin her şeyden önce teorik ilimlerde mükemmel bir filozof olması gerektiğidir. Yöneticinin kanun koymak ve yönetmek için şüphesiz birtakım başka erdemleri de olmalıdır. *Mutluluğun Kazanılması*'nda ifade ettiği gibi, ahlâki erdeme ve bunun yanında pratik sanatlara da sahip olması zorunludur. Ancak onun doğuştan sahip olması veya eğitimle kazanması gereken erdemler içinde en önemlisi teorik erdem, yani Tanrı'nın varlığına, sıfatlarına, evrenle ilişkisine, evrenin yapısına, insan doğasına vb. ilişkin doğru görüşlerden meydana gelecek bilgidir. Farabî'nin siyasete ilişkin en olgun eserlerinden biri *İdeal Devlet*, diğer adıyla *İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşleri*'dir. Erdemli (ideal) şehrin zıddı olan *cahil şehrin* temel özelliği ise onun yurttaşlarının bütün bu konularda, bu arada özellikle de en üstün iyinin ve gerçek mutluluğun ne olduğu konusunda doğru görüşlere sahip olmamalarıdır. Kısaca yönetim, doğru yönetim, kanun koyma, mutlu olma, iyi yaşama her şeyden önce ve özellikle bir bilgi meselesidir. Bu bilgiye ise ancak bazı özel insanlar sahiptir veya sahip olabilir. Çünkü Farabî de Platon gibi, hatta ondan daha da kararlı şekilde, insanların tabiatlarının farklı olduğuna inanmakta ve onla-

rı esasen iki gruba ayırmaktadır: Seçkinler (hassa, havass) ve sıradan insanlar (amme, avam). Hatta bu iki grup da, özellikle sahip oldukları teorik erdemin azlık veya çokluğuna göre kendi içlerinde farklılaşmaktadır: Seçkinler için de sıradan insanlar için de çeşitli (en, çok, az) kategoriler vardır. En seçkinler filozof, peygamber, kanun koyucu bilge kişilerdir. Bu insanlar doğru yönetimin, mükemmel toplumsal-siyasal düzenin kanunlarının bilgisini, en üstün iyi, en büyük mutluluğun bilgisini bir tür aydınlanma (illumination) yoluyla Faal Akıl'dan, bu akıl aracılığıyla dolaylı olarak da bizzat Tanrı'nın kendisinden alırlar. Bütün bunlardan bir toplumda seçkinlerin yönetmesi, diğerlerinin onlara uymaları gerektiğinin doğru ve adil olduğu ortaya çıkar. Bundan da Farabî'nin doğru yönetim için doğru yöneticinin varlığı üzerindeki ısrarı ortaya çıkar: İnsanların mutluluğu için yasalar ve devlet, yasalar ve devlet için kanun koyucu ve hükümdar gereklidir. Bu kanun koyucu ve hükümdar filozof-peygamber olmadıkça toplumlar için düzen, huzur, istikrar ve mutluluk söz konusu olamaz.

Buradan yine bizim bugünkü siyasal düşüncemize aykırı olan bir başka temel sonuç çıkar: Yönetici yasaya uymaz. Yönetimin kaynağı yasa değildir. Tersine yasanın kaynağı yöneticidir ve yöneticinin gücü mutlaktır. Bu özellikle ilk yönetici veya kanun koyucu yönetici için geçerlidir. Kanun koyucu yönetici, yani filozof-peygamber söz konusu olduğunda onun ödevi yasalara uymak değildir, yasayı koymaktır. Farabî'nin devleti bu anlamda mutlak bir monarşidir. İleride XIV. Louis'nin diyeceği gibi, "Devlet hükümdardır," ve hükümdarın iradesi de yasadır ve bu yasanın kaynağı da tanrısalıdır. Yani aslında asıl kanun koyucu Tanrı'dır ve bu anlamda da Farabî'nin devleti bir teokrazi, mutlak bir teokrasidir.

Farabî'nin Siyaset Felsefesine Dair Eserleri

Farabî'nin siyaset felsefesi hakkındaki bu açıklamadan sonra bu konuda yazdığı eserlerden de kısaca söz edelim. Öncelikle eserleri şunlardır:

İdeal Devlet ya da *İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri*

Al-Siyâsa al-Madaniyya [Siyaset veya Medeni Siyaset] yahut *Mabâdî al-Mavcudat* [Varlıkların İlkeleri]

Fusûl al-Madani [Siyaset Felsefesine İlişkin Görüşler]

Tanbih 'ala Sabil al-Saâ'da [Mutluluğa Yöneltilme Sanatı]

Mutluluğun Kazanılması

Talhis Navâmis Eflâtun [Platon'un *Yasalar*'ının Özeti]

İlimlerin Sayımı

Eserlerin hangi kronolojik sırayı izlediği kesin değildir. Rosenthal, *Mutluluğun Kazanılması*'nın bu kategorideki eserlerin sonuncusu, *İdeal Devlet*'in ise ilki olduğunu düşünmektedir;⁹ Dunlop ise tersine, *Mutluluğun Kazanılması*'nın ilk eser olduğunu, ondan sonra sırasıyla *İdeal Devlet*, *Al-Siyâsa al-Madaniyya* ve *Fusûl al-Madani*'nin yazıldığını ileri sürmektedir.¹⁰ Her durumda bu eserlerin hepsinin Farabî'nin olgunluk dönemine ait olduğunu düşünmemiz makuldür. Bu eserlerin yapısı, ele aldıkları problemler, bu problemlere verdikleri yanıtlar birbirine benzer. Aristoteles'in eserleri gibi bağımsız bir konuyu işlemezler, daha çok Platon'un diyalogları gibi siyasetin yanında teoloji, metafizik, psikoloji, kozmoloji, antropolojiye dair fikirler de içerirler. Çünkü Farabî Tanrı'yı siyasetin, yasamanın, yönetimin kaynağı olarak görmekte (teoloji), evrenin Tanrı'dan

9 Erwin Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1962, s.141.

10 Farabî, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, Giriş ve Notlarla Neşreden D. M. Dunlop, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s. 17.

sudûr ettiğini düşünmekte (metafizik), gerek doğal dünya-daki varlıklar (kozmooloji, biyoloji, psikoloji) gerekse bunlar arasında özel bir yer işgal eden insan hakkındaki doğru görüşlerin (antropoloji) iyi bir siyasi rejim (siyaset) ve mutlu bir hayat için (ahlâk) zorunlu olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla her eser bu sistemi, Farabî'nin bütün felsefesini tekrar eder. Yine eserler bazı konularda ayrılırlar. Ayrıldıkları konuları şöyle özetlemek mümkündür:

- İlk yöneticinin peygamber olması gerektiği görüşü sadece *İdeal Devlet* ve *Siyâsa al-Madaniyya*'da ifade edilmektedir. *Mutluluğun Kazanılması*'nda buna temas edilmemektedir.
- *Mutluluğun Kazanılması*'nda yönetici niteliklerine hayli geniş yer ayrılmıştır.
- Gerçek ve sahte filozof, gerçek ve sakatlanmış felsefe konuları sadece *Mutluluğun Kazanılması*'nda ele alınmıştır.
- *Mutluluğun Kazanılması*'nda yer alan gerçek filozofun nitelikleri ile *İdeal Devlet*'te yer alan ilk yönetici nitelikleri örtüşür. Ancak *Mutluluğun Kazanılması*'nda bu niteliklere gerçek filozofun yetiştiği toplumun dinine dair doğru görüşlere sahip olma şartı eklenmiştir.
- Kusurlu devlet konusunu en kapsamlı ele alan eser *Siyâsa al-Madaniyya*'dır. *İdeal Devlet*'te kısaca ele alınır, *Mutluluğun Kazanılması*'nda ise bu konuya hiç değinilmez.
- Vahyin, peygamberliğin mahiyeti ve işleyişi *İdeal Devlet*'te ayrıntılarıyla ele alınır. Konu *Siyâsa al-Madaniyya*'da kısmen ele alınır, *Mutluluğun Kazanılması*'nda ise hiç yer almaz.
- Kanun koyucu kavramı *Mutluluğun Kazanılması*'nda önemli bir yer işgal ederken, yukarıda anılan iki eserde bu kavrama rastlanmaz.

Mutluluğun Kazanılması Hakkında

Farabî'nin siyaset felsefesi eserleri arasında *Mutluluğun Kazanılması*'nin özel bir yeri olduğunu söylemek mümkündür. Rosenthal'a göre, bu eserlerin en önemli, bağımsız ve olgunu *Mutluluğun Kazanılması*'dir.¹¹ Mehdi daha da ileri giderek bu kitabın Farabî'nin en temel eseri olduğunu¹² söylemektedir. Biz de gerek ele aldığı konuların zenginliği, gerek ileri sürdüğü görüşlerin derinliği bakımından bu eserin, Farabî'nin en felsefi, en orijinal ve en olgun fikirlerini içerdiğini düşünmekteyiz.

Eser dört ana bölüme ayrılır. Birinci bölümde insanların gerek bu hayatta gerekse gelecek hayatta mutluluğu elde etmelerine vasıta olan insani şeyler (teorik erdem, fikrî erdem, ahlâki erdem ve pratik sanatlar) açıklanır. Teorik erdem veya erdemler ve onlara tekabül eden teorik ilimler birinci bölümün ana konusunu teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu bölümde Farabî'nin bilgi kuramını, ilim anlayışını, ilim tasnifini vb. görmekteyiz. İkinci bölümde ruhta bulunan akılların varlıkta bilfiil gerçekleştiklerinde uğrayabilecekleri değişikliklerin olası biçimlerini ve nedenlerini ele alır. Farabî bu bölümde fikrî erdemin türlerini ve onun ahlâki erdemle ilişkilerini inceledikten sonra kısaca pratik veya amelî sanatları inceler. Bölüm bu dört şeyin bir insanda nasıl gerçekleşeceği ve onlar arasındaki ilişkilerin, öncelik-sonralık münasebetlerinin ele alındığı bir tartışma ile sona ermektedir. Üçüncü bölümün ana temasını siyaset oluşturur. felsefesinin asıl konusu budur, yani söz konusu dört erdemin *bireysel insandan topluma taşınması ve toplumda gerçekleştirilmesi*dir. Bu bölümde Farabî yönetici, eğitim, öğretim, toplumsal sınıflar, bu sınıfların eğitiminde izlenecek yöntemler, filo-

11 Rosenthal, *Political Thought*, s. 125.

12 Lerner-Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, s. 58.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ranthey.org>

zof, filozof türleri, felsefe-din ilişkisi, kanun koyucu, imam gibi kavramlar üzerinden siyaset öğretisini kurar.

Çeviri Hakkında

Farabî'nin bu eseri daha önce Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır.¹³ Atay, Farabî'nin diğer ünlü ve önemli iki eserini de (*Eflatun Felsefesi* ve *Aristo Felsefesi*) içeren çevirisine yazdığı kısa önsözde Muhsin Mehdi'nin yaptığı İngilizce çevirisini¹⁴ ve Mehdi'nin kendi çevirisinin önsözünde künyelerini zikrettiği Arapça metinleri kaynak aldığını belirtmektedir. Biz de eserin aynı kaynak metinden yeniden Türkçeye çevrilmesinde yarar gördük.

Eserin üç el yazması mevcuttur. Çevirilere kaynaklık eden temel metin Haydarabad nüshasıdır. Ancak Mehdi, kaynak metni oluştururken bugün British Museum'da ve Topkapı Sarayı'nda tutulan nüshalardan da faydalanmıştır. Biz de çeviride, en kapsamlı Arapça metin olması sebebiyle, Mehdi'nin çevirisine kaynak teşkil eden ve kendisinin bir araya getirdiği orijinal metinden faydalandık.

Prof. Dr. Ahmet Arslan

¹³ *Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, Çev. Prof. Dr. Hüseyin Atay, Ankara 1974.

¹⁴ Muhsin Mahdi, *Al Farabî's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York 1962.



Birinci Bölüm

Teorik (Nazari) Erdemler

Milletlerin ve şehir halkının bu hayatta dünya mutluluğunu, öteki hayatta da en yüksek mutluluğu elde etmesini sağlayan insani şeyler dört çeşittir: Teorik erdemler, fikrî erdemler, ahlâki erdemler ve pratik sanatlar.

İlk İlimler ve Çıkarsamalı İlimler

Teorik erdemler son gayesi, varlıkların ve onların içerdiklerinin yalnızca akıl tarafından kavranmasını sağlamak olan ilimlerdir. Bu ilimlerin bir kısmı, insanın ta baştan beri nereden nasıl meydana geldiğini bilmeksizin farkında olmadan sahip olduğu bilgilerdir. Bunlar ilk bilgilerdir, bir kısmı ise düşünme, araştırma, çıkarsama ile ayrıca öğretme ve öğrenme yoluyla edinilenlerdir.

İlmin Dereceleri ve Yöntemleri

İlk bilgilerle bilinen şeyler, ilk öncüllerdir. Bir kısmına da araştırma, çıkarsama, öğretme ve öğrenme yoluyla ulaşılır.

Araştırılarak veya öğretimle ulaşılmak istenen şeyler, başlangıçta meçhul şeylerdir. Araştırıldığında ve öğretimle alındığında probleme, bunun ardından çıkarsama ve öğrenme yoluyla insanda onlarla ilgili bir inanç, görüş veya bilgi hasıl olduğunda ise sonuca dönüşürler.

Her problemde istenen şey, onunla ilgili kesin doğruya ulaşmaktır, ancak çoğu zaman bu kesinliği elde edemeyiz. Ama belki aradığımız şeyin bir kısmıyla ilgili kesin doğruya ulaşabiliriz, lakin geri kalanıyla ilgili (kendisinden) ancak bir sanıya, kanaate ulaşabiliriz. Öte yandan, aradığımız şeyle ilgili ancak bir tahayyüle erişmemiz veya ondan tamamen uzaklaşarak onunla karşılaşmadığımız halde, onunla karşılaştığımızı zannetmemiz de mümkündür, hatta lehte ve aleyhte kanıtların eşit görünmeleri durumunda, aradığımız şey hakkında bir karar veremediğimiz şaşırıp kaldığımız da olur. Bütün bunların nedeni ise bir problemi ele aldığımızda benimsediğimiz yöntemlerin farklılığıdır. Çünkü sadece bir yöntemin bizi problemlerle ilgili farklı kanaatlere götürmesi mümkün değildir. Tersine farklı problemlere dair bizde farklı kanaatler meydana getiren yöntemlerin, farklı yöntemler olmaları gerekir. Biz bu yöntemler arasındaki farklılıkları ve özel ayrımları bilmediğimizden, her problemde aynı yöntemle çözüme ulaştığımızı zannederiz. Böylece bir problemle ilgili olarak bizi kesin [yakîn] bilgiye ulaştıracak bir yöntem kullanmamız, bir başka problemle ilgili olarak da bizi bir benzerliğe veya tahayyüle veya (problemin kendisiyle ilgili) kanaate ve sanıya götüren bir yöntem kullanmamız gerektiği halde bunu bilmeyiz ve yöntemlerin bir ve aynı olduğunu, sonraki durumda kullandığımız yöntemin önceki durumda kullandığımızla aynı olduğunu düşünürüz. Gözlemlediğimiz ve etrafımızda gördüğümüz birçok teorisyen ve araştırmacıda da çoğu durumda söz konusu olan şey budur.

Bu söylediklerimizden ortaya çıkan şu ki, problemleri araştırmaya koyulmadan önce bu yöntemlerin hepsinin birer sanat¹ olduğunu bilmemiz zorunludur; ayrıca bu farklı yöntemleri birbirinden ayıran özel ayrımlarla her birinin kendisine özgü işaretlerini bilmek ihtiyacındayız ve doğuştan sahip olduğumuz tabii bilme yeteneğimiz, sözünü ettiğimiz yöntemleri ayırt etmeye yetmez, dolayısıyla bu ayrımların bilgisini bize verecek bir sanatla onu kuvvetlendirmek zorunda olduğumuz sonucu ortaya çıkar. Bu da, araştırmacıyı mutlaka doğrunun kendisine ve onun kesinliğine götürebilmeleri için ilk öncüllerin hangi şart ve durumda olduğunu, nasıl bir düzen izlediğini; araştırmacıyı doğrudan saptırması, onun kafasını karıştırması ve problemin nerede yattığını algılamasına engel olması halinde bu öncüllerin hangi şart ve durumda olduğunu, nasıl bir düzen izlediğini; bir problemle ilgili olarak sanı ve kanaat oluşturduğunda ve ortada bir kesinlik olmadığı halde bir kesinlik olduğu düşüncesini doğurduğunda ilk öncüllerin hangi şart ve durumda olduğunu ve nasıl bir düzen izlediğini; araştırmacıyı doğrunun kendisine değil de onun misaline ve hayaline götürmeleri halinde ilk öncüllerin hangi şart ve durumda olduğunu ve nasıl bir düzen izlediğini kesinlikle bilmek zorunda olduğumuz anlamına gelir.

Ancak bütün bunları bildikten sonra, bizzat kendimiz araştırmaya koyularak veya bir başkasından öğrenerek, varlıkların bilgisini elde etmeye girişmeliyiz. Çünkü ancak bu zikrettiğimiz şeyleri bilmek suretiyle nasıl araştırmamız, nasıl öğretmemiz ve öğrenmemiz gerektiğini bilebiliriz. Yine bu (mantıksal) kuvvet sayesinde ki vardığımız bir sonucun kesin bir bilgi mi yoksa sadece bir sanı mı olduğunu, bir şeyin kendisi mi yoksa hayali ya da misali mi olduğunu ayırt etme imkânına kavuşuruz. Yine onunla başkalarından öğrendiğimiz veya başkalarına öğrettiğimiz şeyleri sınayabiliriz.

1 Teknik kastediliyor.

İlk İlimler, Varoluş İlkeleri

Varlıkların cinsine ilişkin ilk bilgiler araştırmacıyı bu cinsle ilgili bilmek istediği kesin doğruya götürebilecek durum ve şartlara sahipse, bu bilgiler bu cinsin *öğretim ilkele-ridir*. Bu cinsin içerdiği türlerin hepsinin veya çoğunluğunun, bu türlerin kendileriyle [bihâ], kendilerinden [‘anhâ] ya da kendileri için [lahâ] var oldukları sebepleri varsa, bu sebepler bu cinsin içerdiği türlerin bilinmesi arzu edilen *varoluş ilkeleridir*. Şimdi herhangi bir cinse ilişkin ilk bilgilerin, bu cinsin içerdiği türlerin sebepleri ile aynı olmaları durumunda, onun öğretim ilkeleri varoluş ilkeleriyle aynı olur. Bu ilk bilgilerden meydana gelen kanıtlar, şeyin niçin var olduğunu [lima] belirten kanıtlar olarak adlandırılır. Çünkü onlar şeyin var olup olmadığına [hâl] ilişkin bilgiye ek olarak, onun niçin var olduğunu açıklar. Herhangi bir varlık cinsinde, bizi bilmek istediğimiz kesin doğruya götürecek şart ve durumu haiz ilk bilgilerin, bu cinsin içerdiği türlerin *varlığına ilişkin bilginin sebeplerini* oluşturup içlerinden herhangi birinin *varlığının sebeplerini* oluşturmadığı durumda ise bu cinsin öğretim ilkeleri, varoluş ilkelerinden farklı olur. Bu durumda *bu* bilgilerden meydana gelen kanıtlar, şeyin *niçin* var olduğunu değil, *var olup olmadığını* ve ne olduğunu bildiren kanıtlar olur.

Varoluş ilkeleri dört tanedir: (1) Şeyin *ne* olduğu, *neyle* var olduğu, *nasıl* var olduğu; bu ilkelerin hepsi aynı anlama gelir. (2-3) Şeyin varlığının *neden* meydana geldiğini belirten ilke, (4) şeyin varlığının *ne için* var olduğu. Çünkü “Şeyin varlığı *neden* var olmuştur?” derken bazen fail [etken] ilkeleri, bazen de maddeleri kastederiz. Böylece varlık sebepleri ve ilkelerinin sayısı dört olur. Varlık cinsleri de nedenlerinin sayısına uygun olarak üç kısma ayrılabilir: (1) Nedensiz var olması imkânsız olmayan varlık. Bu, diğer varlıkların varlığının en son ilkesidir ve bu şeyin (varlığının değil), sa-

dece bilgisinin ilkelerine sahibiz. (2) Sözüünü ettiğimiz dört ilkenin hepsine sahip varlık, (3) bu ilkelerden sadece üçüne sahip varlık ki bu, ilkeler arasında maddeye sahip olması imkânsız olan varlıktır.

Amacı sadece varlıkların akıl yoluyla kavranması olan her ilim, öncelikle, türlerini bilmek istediği cinsin içerdiği her şeyin varlığını kesin bir biçimde tesis etme amacını güder, ardından o, varoluş ilkelerine sahip türlerin bu ilkelerini tesis etme ve kaç tane olduğunu ortaya koyma amacını güder. Eğer bunlar dört ilkenin² hepsine sahipse, hiçbirisi dışarıda bırakılmadan hepsinin araştırılması gerekir. Eğer dört ilkenin dördüne de sahip değilse, üç, iki veya bir, kaç tane ilkeye sahipse, araştırmacı onları bulmaya çalışmalıdır. Ayrıca o cinsin yaklaşık ilkelerini bilmekle yetinmemeli, onların ilkelerini, bu ilkelerin de kendi ilkelerini araştırarak, ele aldığı cinse ilişkin bulabileceği ve ötesi olmayan en son ilkeye ulaşmaya çalışmalıdır. Eğer bu cinse ait en son ilke olan ilkenin de bir ilkesi varsa, ancak bu ilke bu cinse ait değil de başka bir cinse aitse, araştırmacı söz konusu ilkeye yönelmeden onu bir yana bırakmalı, bu cinsi konu alan ilimle ilgili araştırmaya sıra gelinceye dek onunla ilgili araştırmasını ertelemelidir.

Araştırılan cinsin öğretim ilkeleri, bu cinsin içerdiği türlerin varoluş ilkeleriyle aynı ise, araştırmacı, bu öğretim ilkelerini kullanmalı ve bu cinsin içerdiği bütün türleri tüketinceye kadar bu ilkelerle çalışmalıdır. O zaman o her problemle ilgili olarak, bu cinse ilişkin en son ilkeye ulaşmaya kadar, hem şeyin var olup olmadığı, hem de varsa niçin var olduğunu öğrenmiş olacaktır; öte yandan bir varlık cinsinin öğretim ilkelerinin onun varoluş ilkelerinden farklı olması durumunda –ki bu sadece varoluş ilkeleri gizli olan ve baştan itibaren bilinmeyen, öğretim ilkeleri varoluş ilkeleri ile aynı düzeyde olmayan, onlardan daha aşağıda olan cins için söz konusudur– varoluş ilkelerini bilmenin

2 Suret, madde, fail ve gaye.

tek yolu, öğretim ilkelerinden hareket etmek ve onları, sonucu kendilerinden zorunlu olarak çıkaracak bir tarzda düzenlemektir. Bu durumda ortaya çıkan sonucun kendisi, birbirleriyle böyle birleştirilen ve düzenlenen şeylerin varlığının ilkesi olur. Böylece öğretim ilkeleri, varoluş ilkeleri hakkındaki *bilgimizin* sebepleri [temelleri] olur. Onlardan çıkan sonuçlar ise, öğretim ilkeleri olarak kullanılmaları söz konusu olan öncüllerin varoluş ilkeleri ve sebepleri olur. Böylece varoluş ilkelerinden önce gelen ilkelerin kesin bilgisine erişmiş oluruz. Eğer bu yolla kendisine eriştiğimiz varoluş ilkesinin daha yüksek ve daha ileri bir ilkesi varsa, o varoluş ilkesinin kendisini bir öncül kılar ve ondan ilkenin ilkesine yükselmiş oluruz. Böylece bu cinsten bulabileceğimiz en son ilkeye ulaşıncaya kadar ilerlemeye devam ederiz.

Bilinen şeylerden (A, A_1, A_2) bu şeylerin varlığının ilkesi olan bir ilkeye (B) yükseldiğimizde, varlığını bu ilkeye borçlu olan, ancak varlığından haberdar olmadığımız başka şeylerin de (A_3, A_4) olması mümkündür; bu şeyler başlangıçta bizden gizli olan ve hakkında bilgiye sahip olmadığımız şeylerdir. Fakat şimdi artık bildiğimiz bu ilkeyi (B), bir öncül olarak kullanıp, ondan çıkan diğer şeyleri ($A, A_4...$) bilmeye yöneldiğimizde, bu ilke (B) bize o şeylerle ilgili olarak hem onların *var olup olmadığı*, hem de *niçin* var olduğu bilgisini verecektir. Çünkü birçok şeyin ($A, A_1, A_2...$) tek bir ilkedan (B) çıkması ve bu şeylerden sadece birinin (A) başlangıçta bizim tarafımızdan bilinmesi, ilkenin kendisi (B) ile ondan çıkan diğer şeylerin ise ($A_1, A_2...$) bizim için gizli kalması mümkündür. Böylece biz bildiğimiz tek şeyden (A) ilkenin (B) bilgisine ulaşırız ve bu tek şey (A) bize bu ilke (B) ile ilgili olarak sadece onun *var olduğu* bilgisini verir. Ardından bu ilkeyi (B) kendisinden çıkan ve bize gizli olan diğer şeyleri ($A_1, A_2...$) açıklamakta bir öncül olarak kullanırız, böylece hem onların var olduğu bilgisine, hem de *niçin* var olduğu bilgisine erişmiş oluruz. Eğer bu ilkenin (B) de başka bir il-

kesi (C) varsa, onu (B) ilkesini (C) açıklamakta kullanırız. Böylece bu ilke (B) kendisinden daha yüksek olan ilkenin (C) varlığının bilgisini verir. O halde bu ilkeyi (B) iki şeyi açıklamak için kullanırız: O, birinci ile ilgili olarak (yani ilkesi olan C ile ilgili olarak), bize sadece onun var olduğu bilgisini verir; ikinci (yani kendisinden çıkan, ancak bizim için başlangıçta bilinmeyen şeyler olan $A_1, A_2, \dots$) ile ilgili olarak hem onların varlığının, hem de varlığının nedeninin bilgisini verir. İlkenin ilkesinin (C) durumu da benzerdir, yani eğer onun da bir ilkesi (D) ve kendisinden çıkan şeyler ($B_1, B_2, \dots$) varsa, bu ilkenin ilkesini (C), hem ilkesini (D), hem de kendisinden çıkan diğer gizli şeyleri ($B_1, B_2, \dots$) açıklamakta kullanırız. Böylece bu ilke (C) de bize ilkesi olan şeyle (D) ilgili olarak sadece onun var olduğunun, diğer şeylerle ($B_1, B_2, \dots$) ilgili olarak ise hem onların var olduğu, hem de varlıklarının nedeninin bilgisini verir.

Öğretiler İlmî

İncelenmesi gereken ilk varlık cinsi, insan için daha kolay olan ve zihinde şaşkınlık ve karışıklığa yol açma ihtimali daha az olandır; bu da, sayılar ve büyüklükleri içine alan cinstir. Sayılar ve büyüklükler cinsini ele alan ilim, matematiktir. Bu ilimde araştırmacı, işe sayılardan başlamalıdır; şeylerin ölçülmesine yarayan sayılar (veya birimler) hakkında bir açıklama vermeli, aynı şekilde, ölçülebilen diğer büyüklükleri (veya nicelikleri) ölçmede sayıların nasıl kullanıldığını açıklamalıdır. Ayrıca, büyüklüklerle ilgili olarak onların şekilleri, durumları, düzene dayalı oluşları, doğru birleşimleri ve simetrisi hakkında da bilgi vermeli. Ardından o (a) sayıları içinde bulunduran büyüklükleri incelemeli ve bu büyüklüklere sayılardan dolayı arız olan ölçü, düzene dayalı oluşları, doğru birleşme ve simetri gibi

her şeyi yüklemelidir. Bu büyüklüklerde ölçü, düzene dayalı olma ve simetri özellikleri iki sebepten bulunur: Birincisi büyüklük olmalarından, ikincisi de sayı olmalarından. (b) Sayı bulundurmeyen büyüklüklere gelince, onlar kendilerinde bulunan ölçü, düzene dayalı olma, doğru birleşme ve simetri özelliğine, sadece büyüklük olmalarından ötürü sahiptirler. Sonra araştırmacı, diğer bütün varlıklar içinde ölçü, düzene dayalı olma, doğru birleşme ve simetrisinin kendilerinde sadece sayılardan dolayı bulunduğu şeyleri incelemeli ve onlara bu özellikleri yüklemelidir. Ardından o, aynı şekilde, büyüklükleri olan diğer şeyleri incelemeli ve büyüklük olmaları bakımından kendilerinde bulunan şekil, durum, ölçü, düzen, birleşme ve simetri gibi her şeyi onlara yüklemelidir. Kendisinde bu özelliklerin sayı ve büyüklükten dolayı bulunması mümkün olan bütün varlıkları tüketinceye kadar, hem sayılar hem de büyüklerden dolayı bu özellikleri kendisinde bulunduran şeylere, bu her iki tür matematik özellikleri yüklemelidir. Bundan ayrıca optik ilimleri, hareketli küreler ilimleri, astronomi ilimleri ve müzik ilimleri, ağırlıklar ilmi ve mekanik ilmi ortaya çıkar. Araştırmacı, araştırdığı cinsten bulunan sayı ve büyüklükle ilgili olarak öğretilerin ilkelerini oluşturan her şeyi ele alarak işe başlamalı, bu ilkeleri yukarıda zikredilen (mantıksal) kuvvetten elde edilen sıraya göre düzelenmeli; araştırdığı şeylerde mevcut olan bütün matematik özellikleri hepsini tüketinceye veya bu cinsten, sanatın aksiyomlarını derinleştirmek için gereken bilgi derecesine ulaşıncaya kadar, teker teker açıklamalıdır. Daha ileri gitmeye lüzum yoktur, çünkü geri kalanlar da aynı cinstendir.

Sayılar ve büyüklükleri inceleyen bu ilmin özelliği, içerdiği öğretilerin ilkeleriyle varoluş ilkelerinin aynı olmasıdır. Bundan dolayı da onun bütün kanıtları iki şeyi, yani bir şeyin varlığına ilişkin açıklamayla, onun niçin var olduğuna ilişkin açıklamayı bir araya getirir; böylece onun bütün

kanıtları, hem şeyin *varlığı* hem de bu *varlığın nedeni* hakkında bilgi veren kanıtlardır. Bu ilim, varoluş ilkelerinden diğer üçünü dışarıda bırakarak, sadece şeyin *ne* olduğu, *neyle* var olduğu, *nasıl* var olduğu konularına ilişkin ilkeyi (biçimsel ilkeyi) kullanır. Çünkü zihinden ve maddeden soyutlandıklarında, sayıların ve büyüklüklerin, cinsleri itibarıyla yukarıda zikredilen varoluş ilkelerinden başka ilkeleri kalmaz. Ancak diğer varoluş ilkeleri, sadece tabii ve iradi olarak varlığa gelmeleri bakımından, yani maddede var oldukları dikkate alındığında onlara ait olur; bu yüzden bu ilim onları (sayı ve büyüklükleri) maddede var olmaları bakımından ele alıp incelemediğinden, onlar da maddede var olmayan şeyleri inceleyemez.

O halde önce sayılarla (aritmetik) başlarız, sonra büyüklüklere (geometri), daha sonra da kendilerinde sayılarla büyüklüklerin içkin olduğu şeylere (optik, gök cisimleri demek olan hareketli büyüklükler, yani astronomi, müzik, ağırlıklar ve mekanik ilimleri) geçeriz. O halde bu ilimle uğraşan kişi önce maddeyi hesaba katmadan anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün şeyle işe başlar; sonra anlaşılması ve tasavvur edilmesi için maddeye çok az miktarda ihtiyaç duyulan şeylere geçer. Ardından da anlaşılması ve tasavvur edilmesinde biraz daha çok maddeye ihtiyaç duyulan şeylere geçer. Böylece araştırmacı kendilerinde sayı ve büyüklüklerin bulunduğu şeylerde ilerlemeye devam ederek, aklın kavrayabilmek için gitgide daha çok maddeye ihtiyaç duyduğu şeylere ulaşır. Bu onu sırasıyla önce gök cisimlerine (astronomi), ardından müziğe, daha sonra da ağırlıklar (ilmine) ve mekanik ilmine götürecektir. Burada artık o, akıl tarafından ancak zorlukla kavranabilen ve sadece bir maddede var olabilen şeylerle uğraşmak zorundadır. Bu aşamada şeyin *ne* olduğu, *neyle* olduğu ve *nasıl* olduğunu ifade eden ilkelerden başka ilkeleri işin içine sokmak mecburiyetindedir. O, burada varoluş ilkeleri içinde, sadece

şeyin ne olduğunu ifade eden ilkeye sahip cinsle, türleri dört ilkeye sahip cins arasında bir yere gelmiştir. Bu aşamada tabii ilkeler kendilerini gösterirler.

Tabii İlimler

Bu aşamada araştırmacı, yukarıda verilen dört varoluş ilkesine sahip varlıkları bilmeye koyulmalıdır. Bu, herhangi bir maddede var olduğunu kavramanın mümkün olmadığı varlıkları içine alan cinstir. (Gerçekten madde, bazıları tarafından tabiat diye adlandırılır.) O halde burada araştırmacının *özel-bireysel şeylerin* teşkil ettiği cinse ilişkin her türlü öğretim ilkelerini, yani ilk öncülleri ele alması gerekir. Onun, sahip olduğu ilk bilgileri de incelemesi ve onlar içinde bu ilimde öğretim ilkeleri olarak ele alınmaları uygun gördüklerini benimsemesi gerekir.

Bu safhada o, cisimleri ve cisimlerde mevcut olan şeyleri incelemeye başlamalıdır. Bunlar da cisimlerin ait oldukları cinsler âlemi ve âlemin içinde bulunan şeyleri oluşturur. Özetle onlar, duyuşsal cisim türlerinden veya duyuşsal şeylere sahip cisimlerden meydana gelirler. Yani onlar göksel cisimler, sonra toprak, su, hava ve aynı cinsten olan ateş, buhar gibi şeyler, sonra yerin üstündeki ve altındaki taş ve madenî cisimler, sonra bitkiler, akılsız hayvanlar ve akıllı hayvanlardır. Araştırmacı, bu cinslerin her biri ve her bir cins içinde bulunan her bir türle ilgili olarak (A) onun varlığı, (B) bütün varoluş ilkeleri hakkında bilgi vermelidir. Çünkü o, araştırdığı şeylerin her biri ile ilgili olarak (A) onun *varlığı*, (B) onun *ne olduğu*, *neyle olduğu*, *nasıl olduğu*, *neden olduğu* ve *ne için olduğu* hakkında bilgi vermelidir. Bunların hiçbirinde o, kendisini sadece yaklaşık ilkelerle sınırlandırmayacaktır; tersine herhangi bir şeye ait en son cismani

ilkeye ulaşınca kadar onun ilkelerinin ilkeleri, ilkelerinin ilkelerinin ilkeleri hakkında bilgi verecektir.

Bu ilmin içerdiği şeylerin çoğunda öğretim ilkeleri varoluş ilkelerinden farklıdır, varoluş ilkelerine de ancak öğretim ilkeleri vasıtasıyla ulaşılır. Çünkü tabii şeylerin her bir cinsinde öğretim ilkeleri, varoluş ilkelerinden sonra gelen şeylerdir. Bunun da nedeni, bu tür bir cinsin varoluş ilkelerinin, öğretim ilkelerinin sebebi olmalarıdır. Bundan dolayı her bir cinsin veya türün varoluş ilkelerinin bilgisine, ancak bu ilkelerden çıkan şeyler aracılığı ile ulaşılabilir. Bu ilkelerin yaklaşık ilkeler (A) olmaları ve kendi paylarına başka ilkelere (B) sahip olmaları durumunda, bu yaklaşık ilkelerin (A) öğretim ilkeleri olarak kullanılmaları ve onların ilkelerinin bilgisine erişilmesi gerekir. Sonra bu ilkeler (B) bilindiğinde, onlardan bu cinsin en son varoluş ilkesine ulaşınca kadar, onların ilkelerine (C) gitmek gerekir. Öğretim ilkelerinden varoluş ilkelerine ve varoluş ilkelerinin bilgisine ulaştığımızda, (ilkelere ulaşmak için hareket ettiğimiz ilk bilinen şeylere ek olarak) burada bu ilkelerden meydana gelen ve bizce bilinmeyen başka şeyler de varsa, o zaman bu varoluş ilkelerini öğretim ilkeleri olarak kullanır ve onlardan ilerideki diğer şeylerin bilgisine ulaşırız. Bu durumda bu ilkeler, o şeylerle ilgili olarak hem öğretim ilkesi, hem de varoluş ilkesi olurlar. Duyusal cisimlerin her bir cinsi ve bu cinslerin tek tek her türüyle ilgili olarak bu yolu takip ederiz.

Nihayet araştırmacı gök cisimlerini incelemeye girişip, onların varlıklarının ilkelerini araştırdığında, onların varlıklarının ilkelerine yönelen bu araştırması onu ne tabiat, ne de tabii olan, aksine varlık bakımından tabiatın ve tabii şeylerden daha mükemmel ilkelere vâkıf olmaya zorlayacaktır. Onlar ne cisimdir, ne de cisimlerdedir. Dolayısıyla burada başka bir araştırmaya ve yalnızca tabiat ötesi (metafizik) varlıkları inceleyecek başka bir ilme ihtiyaç vardır. Bu aşamada araştırmacı yine iki ilim arasında bir yerde durur: Ta-

biat ilmi ve metafizik veya araştırma ve öğretme düzeni bakımından tabii şeylerin *ötesinde*, varlık düzeni bakımından ise onların *üstünde* olan şeyin ilmi arasında.

Hayvanların varoluş ilkelerine dair araştırması sonuçlandırıldığında, artık ruhu incelemek ve ruhsal ilkelere vâkıf olmak, oradan da konuşan hayvanı inceleme kademesine yükselmek zorunda kalacaktır. Konuşan hayvanın ilkelerini araştırırken de (1) onun *ne* olduğu, *neyle* olduğu, *nasıl* olduğu, (2-3) *neden* olduğu, (4) *ne için* olduğunu incelemek zorunda kalacaktır. İşte bu aşamada akli ve akılsal şeylerin varlığını tanımış olacaktır. Yine bu aşamada o, (1) aklın *ne* olduğu, *neyle* olduğu, *nasıl* olduğu (2-3) *neden* olduğu, (4) ve *ne için* olduğunu araştırma ihtiyacı duyacaktır. Bu araştırma onu cisim olmayan, cisimlerde olmayan, asla cisimlerde olmamış ve olmayacak diğer ilkeleri aramaya mecbur kılacaktır. Akıllı hayvanla ilgili bu araştırma, böylece, onu gök cisimleri ile ilgili araştırma ile aynı sonuca götürecektir. Şimdi o (gök cisimlerini araştırırken haberdar olduğu) cismani-olmayan ilkelerin gök cisimlerine nispetleriyle aynı olan, cismani ilkelerin gök cisimlerinin altındaki varlıkları olan nispetlerinden haberdar olur. Böylece o, ruh ve aklın kendisi için meydana getirilmiş oldukları ilkeleriyle, insanın kendisi için meydana getirilmiş amaçları ve nihai mükemmelliği tanımış olur. İnsan, kendisinde ve âlemde bulunan tabii ilkelerin, insanın kendisini elde etmek için var edildiği tabii mükemmelliğe ulaşmasında yeterli olmadığını anlar. Onun böyle kemale doğru gitmesine yardımcı olacak bazı akılsal, zihinsel ilkelere ihtiyacı olduğu ortaya çıkar.

Bu aşamada araştırmacı, tabiat ötesi şeylerden farklı bir varlık cinsini fark etmiş olacaktır, insanın görevi, bu varlık cinsinin içerdiği şeyleri araştırmaktır. Bunlar, kendisinde bulunan akılsal ilkelerle insanın amacını gerçekleştirmesini ve böylece tabiat ilminde bilgisini elde ettiği mükemmelliğe ulaşmasını sağlayan şeylerdir. Burada aynı zamanda, bu

akılsal ilkelerin, yalnızca insanın kendisi için var edilmiş mükemmelliğe ulaşmasını sağlayan sebepler olmadığı da açığa çıkmış olacaktır. O, bu akılsal ilkelerin ayrıca tabiatta bulunan varlıklara, tabiatın kendisine sağladığı ilkelerden başka birçok şey sağladığını görecektir. Gerçekten insan, kendisini hakikaten töz kılan nihai mükemmelliğine, ancak bu ilkelerin yardımıyla bu mükemmelliğe erişmek üzere çaba sarf ettiğinde ulaşabilir. Ancak birçok tabii varlığı kullanmadıkça ve onları, elde etmesi gereken nihai mükemmelliğe ulaşmasında kendisine faydalı olacak bir biçimde işlemedikçe, onun bu mükemmelliğe ulaşmak için çaba sarf etmesi mümkün değildir. Ayrıca bu ilimde, araştırmacı her insanın bu mükemmelliğin ancak bir parçasına sahip olabileceği, bu parçayla erişebileceği şeyin de boyutunun değişebileceğini görecektir, zira bir insan tek başına ve diğer birçok insanın yardımı olmaksızın mükemmelliğe ulaşamaz. Her insanın yaradılıştan gelen ve gerçekleştirmek zorunda olduğu şeylerle ilgili olarak başka bir insan ya da insanlarla birlikte hareket etmek vardır: Her insanın durumu budur. Demek ki mükemmelliğe bir nebze olsun erişebilmek için, her insan diğer insanlar arasında yaşamaya ve onlarla ilişki kurmaya mecburdur. İnsan denen bu hayvanda doğuştan gelen bir sığınak arama ve türdeşleriyle bir arada yaşama özelliği vardır; bu yüzden de ona *toplumsal hayvan* ve *siyasal hayvan* denir. İşte burada, bu akılsal ilkeleri ve insanın, mükemmelliğe ulaşma çabasında kullandığı fiil ve melekeleri araştırarak başka bir ilim ve başka bir araştırma yöntemi, bundan da insan ilmi ve siyaset ilmi doğar.

Tabiatın Arkasındaki İlim

Araştırmacının tabiat ötesi varlıkları incelemeye başlaması ve onları ele alırken, tabii varlıkları ele alırken kullandığı yöntemleri kullanması gerekir, ayrıca, onların öğretim ilke-

leri olarak bu varlık cinsinde bulunan ve onlara uygun düşen ilk öncülleri, bu ilk öncüllere ilaveten bu varlık cinsinde öğretim ilkeleri olmaya uygun düşen tabiat ilminin kanıtlarını da kullanmalıdır. Bunlar, bu cinste bulunan bütün varlıkların bilgisine ulaşıncaya kadar, daha önce bahsettiğimiz şekilde düzenlenmelidirler. Böylece bu varlıkları araştıran kişi, bu varlıklardan hiçbirinin asla herhangi bir maddeye sahip olmayacağını açıkça görecektir. Onun, bu varlıkların her birinin yalnızca, (1) *ne* ve *nasıl* olduğu, 2-3) failinin *kim/ne* olduğu ve (4) *ne için* olduğu sorularının yanıtlarını araştırması gerekir. Bu ilkelerden hiçbirine, yani *ne* olduğu, *neden* olduğu ve *ne için* olduğunu ifade eden ilkelerden herhangi birine sahip olması kesinlikle mümkün olmayan, aksine kendisi yukarıda adı geçen varlıkların ilk ilkesi olan bir varlığa ulaşıncaya kadar araştırmayı sürdürmelidir. Bu varlık, bir varlığın, varlıklar için ilke en mükemmel anlamda, bütün kusurlardan uzak, adı geçen varlıkların *kendisiyle*, *kendisinden ötürü* ve *kendisi için* var olduğu varlıktır. Bunu anladıktan sonra, *bu* varlık onların ilkesi ve varlıklarının nedeni olduğu için, diğer varlıkların sahip olduğu özellikleri araştırmalıdır. Bunun için o, varlık derecesi diğerlerinden daha yüksek (yani ilk ilkeye en yakın) olanla başlamalı, varlık derecesi diğerlerinden daha düşük (yani ilk ilkeye en uzak) olanla bitirmelidir. Böylece o, varlıkların nihai nedenlerinin bilgisini elde edecektir. İşte bu, varlıklar hakkındaki ilahi incelemedir, çünkü *ne* cisim olan, *ne* de cisimlerde bulunan ilk ilke, Tanrı'dır. Ondan sonra gelen diğer ilkeler de tanrısal ilkelerdir.

Siyaset İlmi

Araştırmacının bir sonraki durağı insan ilmi olmalı ve insanın, kendisi için varlığa getirilmiş olan amacın, yani insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin *ne* olduğunu ve

nasıl olduğunu araştırmalıdır. Daha sonra o, insanın bu mükemmelliği elde etmesini sağlayan her şeyi veya insanın ona ulaşmasında yararlanabileceği şeyleri araştırmalıdır; bunlar da iyilikler, erdemler ve güzel davranışlardır, ayrıca o, bunlardan insanın mükemmelliğe ulaşmasına engel olan şeyleri ayırt etmelidir; bu şeyler de kötülükler, erdemsizlikler ve çirkin davranışlardır. Ve o, bunların tamamı bilinir oluncaya, akılla kavranıncaya ve birbirlerinden ayırt edilinceye kadar, her birinin *ne* olduğu, *nasıl* olduğu, *neden* olduğu ve *ne için* olduğunu açıklamalıdır. İşte bu, siyaset ilmidir ve bu ilimle, şehir insanlarından her birinin, siyasi toplum vasıtasıyla, yaradılışının mümkün kıldığı ölçüde mutlu olmasını sağlayan şeylerin ilmidir. Araştırmacı için, siyasi toplumun ve şehirlerde şehir halkının bir araya gelmesinden doğan her şeyin, âlemin bütününe meydana getiren cisimlerin bir araya gelmelerine benzediği ortaya çıkar. O, şehir ve toplumun meydana getirdiği bütünün kapsadığı her şeyin bir benzerinin âlemin bütününde mevcut olduğunu açıkça görür. Çünkü nasıl ki âlemde bir ilk ilke, sonra bir düzen içinde onu takip eden başka ilkeler, bu ilkelerden çıkan varlıklar ve bir düzen içinde bu varlıkları takip eden başka varlıklar varsa ve bu, varlık bakımından en alt derecede bulunan varlıklara ulaşıncaya kadar böyle devam ediyorsa, aynı şekilde toplum ve şehrin içerdiği her şeyde de bir ilk önder, sonra onu takip eden diğer önderler, bu önderleri takip eden şehirliler ve şehirli ve insani varlıklar olarak en alt derecede bulunan insanlara varıncaya kadar bu şehirlileri takip eden diğer şehirliler vardır. Böylece şehrin içerdiği şeyler, âlemin bütününe içerdiği şeylerin benzeridir.



İkinci Bölüm

Ahlâki Erdemler

İşte teorik mükemmellik budur ve o, gördüğünüz gibi, şehir insanları ve milletlerin kendileriyle en yüksek mutluluğa ulaştıkları dört tür şeyin bilgisini içerir. Bundan sonra bu dört tür şeyin, teorik ilimler tarafından verilen açıklamalarına uygun olarak, milletler ve şehirlerde bilfiil hayata geçirilmesine sıra gelir.

Bu teorik ilimlerin, aynı zamanda bu dört şeyin millet ve şehirlerde bilfiil hayata geçirilmesini sağlayan araçların bilgisini de verdiklerini mi düşünüyorsunuz? Şimdi bu ilimlerin, akılla kavrandıkları biçimde, onlar hakkında bilgi verdiği açıktır. Eğer akılla kavrandıkları biçimde bu şeylerle ilgili bilgi vermek, aynı zamanda onların bilfiil varlıkları hakkında bilgi vermekse, bilfiil var oldukları için teorik ilimlerin de onlar hakkında bilgi verdiğine şüphe yoktur. Örnek vermek gerekirse, eğer mimarlık hakkında akılsal bir açıklama vermek, mimarlığı ve binayı teşkil edenin ne olduğunu aklen kavramak, aynı zamanda mimarlık sanatının ne tür bir şey olduğunu bilen bir kişiyi bilfiil mimar yapmaksa veya bir binanın akılsal açıklamasını vermek, onun bilfiil varlığının açıklamasını vermek demekse, teorik ilimlerin bu işi yaptığına şüphe yoktur. Ancak eğer durum böyle değilse, yani bir

şeyin akıl tarafından kavranması, onun akıl dışında varlığını içermese ve bir şey hakkında akılsal bir açıklama vermek, onun bilfiil varlığı hakkında açıklama vermek demek değilse, bu dört şeyi gerçekleştirmeye niyet eden birinin, teorik ilmin dışında zorunlu olarak başka bir şeye ihtiyacı vardır.

Bunun nedeni şudur: Akılla kavranan şeyler, böyle olmaları bakımından, ruhun dışında var oldukları zaman, kendilerine ait olacak hal ve arazlardan korunmuştur. Bu arazlar, sayı bakımından *bir* olarak kalan varlıklarda değişmez veya bir farklılık göstermez. Sayı bakımından değil de tür bakımından *bir* kalan şeylerde ise onlar farklılık gösterir. Bundan dolayı aklen ve ruhun dışında tür bakımından *bir* olarak kalan şeylerin algılanması gerektiğinde, fiilî varoluşları ruhun dışında olacaksa, onlara, kendilerine eşlik edecek haller ve arazlar katılmalıdır. Gerek tür bakımından *bir* olarak kalan *tabii* akılsallar, gerekse *iradi* akılsallar için geçerlidir.

Ancak şu farkla ki, ruhun dışında var olan *tabii* akılsallar, tabiatın kendi ürünleridir ve bu arazlar, onlara tabiattan dolayı arız olurlar. İrade ile ruhun dışında varlığa getirilmeleri mümkün olan akılsallara gelince, varlığa geldiklerinde, kendileriyle birlikte bulunan araz ve haller de iradenin ürünleridir, şimdi bu iradi akılsalların bu araz ve hallerle birlikte olmaksızın var olmaları mümkün değildir. Öte yandan irade tarafından meydana getirilen bir şeyin, daha önce bilinmedikçe varlığa getirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla iradi akılsalların herhangi birini, ruhun dışında bilfiil varlığa getirmek isteyen biri, daha önce, bu şey varlığa geldiğinde onunla birlikte bulunması gerekecek halleri bilmek mecburiyetindedir, iradi akılsallar sayı bakımından değil de tür veya cins bakımından *bir* olan şeyler grubuna girdiklerinden, onlarla birlikte bulunması gereken araz ve haller sürekli değişiklik gösteren, çoğalan veya azalan ve değişmez, sabit, kesin kanunlar tarafından kavranmaları mümkün olmayan bileşimlere giren araz ve hallerdir. Gerçekten bazıları hakkında

kanun tesis edilemez. Bazıları için ise kanun tesis edilebilir; ancak bunlar değişken kanunlardır ve tanımları da değişebilir. Kendileriyle ilgili hiçbir kanun bulunmayanlar, kısa vadede ve sürekli değişenlerdir. Haklarında kanun tesis edilmesi mümkün olanlar ise, halleri uzun vadede değişenlerdir. İradi akılsallarda varlığa gelenler, çoğunlukla kendilerini isteyen ve varlığa getiren bir failden ötürü varlığa gelirler. Ancak yollarına çıkan –kimisi tabii, kimisi ise başkalarının iradelerinden doğan iradi– engellerden ötürü bunlardan hiçbiri gerçekleşemez. Ayrıca iradi akılsallar, sadece *zamansal* değişimlerden muzdarip değildir, öyle ki belli bir zamanda daha önce ya da daha sonraki bir zamanda kendilerine eşlik eden haller ve arazlardan farklı haller ve arazlarla var olabilirler; halleri farklı *yerlerde* var olmaları halinde de değişir. Örneğin insan gibi tabii şeylerde bu gün gibi ortadadır.

Çünkü insanın, yani akılsal insan kavramının, ruhun dışında bilfiil var olduğu belli bir zamanda sahip olduğu hâl ve arazları, daha önceki veya sonraki bir zamanda sahip olduğu hâl ve arazlarından farklıdır. Onun farklı yerlerle ilgili durumu da böyledir. Çünkü onun belli bir ülkedeki hâl ve arazları, başka bir ülkedeki hâl ve arazlarından farklıdır. Oysa bütün bu durumlarda insan kavramı, bir ve aynı kavramdır.

Aynı durum iradi şeyler için de geçerlidir; örneğin iffet, zenginlik ve benzerleri, akıl tarafından kavranan iradi kavramlardır. Onları bilfiil varlığa getirmek istediğimizde, onların belli bir zamanda kendilerine eşlik etmesi zorunlu olan arazlar, başka bir zamanda kendilerine eşlik etmesi zorunlu olan arazlardan farklı olacaktır. Yine onların bir millette var olunca sahip olmaları gereken arazlar, başka bir millette var olunca sahip olmaları gereken arazlardan farklı olacaktır. İşlerinden bazılarında bu arazlar saatten saate, bazısında günden güne, bazısında aydan aya, bazısında yıldan yıla, bazısında on yıldan on yıla, bazısında ise yüzyıllara göre değişiklik gösterir. Bundan dolayı, iradeyle onlardan herhangi

birini ruhun dışında bilfiil varlığa getirmek isteyen biri, varlığa getirmek istediği belli müddet içinde ve dünyanın oturan kısımlarından belli bir yerde ona eşlik etmesi gereken değişken arazları bilmek zorundadır. Böylece onun, irade ile varlığa getirilmek istenen bu şeyle, saatten saate, aydan aya, yıldan yıla, on yıldan on yıla veya belli bir uzun süre boyunca ve küçük veya büyük belli bir bölgede ona eşlik eden arazları bilmesi gerekir. Ayrıca onun, bu arazların hangilerinin bütün milletlerde ya da bazı milletlerde veya uzun vadede bir şehirde ortak olup olmadığını; bunun bazılarına özgü olup olmadığını, kısa süreliğine mi yoksa uzun süreliğine mi olduğunu bilmesi gerekir.



Üçüncü Bölüm

Fikrî Erdemler

Dünyanın yaşanılan kısmında yaşanan bir olayın halleri ve arazları, yaşanılan dünyanın tamamında ortak ya da belli bir millete veya şehre mahsus ya da bir şehirde belli bir gruba mahsus ya da tek bir kişiyi ilgilendiren bir olay olup olmamasına göre farklılık gösterir. Böyle olaylar ya tabiidir ya da iradidir.

Bu tür olaylar, teorik ilimlerin alanına girmez, zira bu ilimlerin alanına değişmeyen akılsallar girer.

Bundan dolayı iradi akılsalları, iradi akılsallar olmaları bakımından değil, bu değişken arazlara sahip olmaları, yani belli bir zamanda, belli bir yerde ve belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak irade ile bilfiil varlığa getirilmele-ri bakımından ayırt etmeyi sağlayacak bir başka kuvvet ve maharete ihtiyaç vardır: fikrî kuvvete. O kendisi sayesinde, akılsallarla birlikte bulunan değişken arazları keşfettiğimiz ve ayırt ettiğimiz maharet ve kuvvettir. Bu akılsallar, özel-bireysel örnekleri irade ile varlığa getirilen şeylerdir ve kısa veya uzun vadede, küçük veya büyük belli bir yerde ve belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak bilfiil varlığa getirilmek istendiğinde sözünü ettiğimiz durum ortaya çıkar.

Fikrî kuvvet tarafından keşfedilen şeyler, yalnızca belli bir hedef ve amaca ulaşılmasına faydalı oldukları ölçüde *keşfedilirler*. Keşfeden kişi, önce bu hedefi tespit eder; daha sonra kendisini bu hedef ve amaca götürecek vasıtaları araştırır. Bu hedefe ulaşmak için en faydalı olan şeyi keşfettiğinde fikrî kuvvet en mükemmel biçimini alır. Hedefler gerçekten iyi olabilir, kötü olabilir veya iyi olduğu zannedilen şeyler olabilirler. Keşfedilen vasıtalar, erdemli bir hedef için en faydalı şeylerse, iyi ve güzeldirler. Eğer hedefler kötüyse, fikrî kuvvetin keşfettiği araçlar da kötü, çirkin ve aşağılıktır. Hedefler, iyi olduğu zannedilen şeylerse, onlara ulaşılmasında faydalı olan araçlar da sadece iyi oldukları zannedilen şeylerdir.

Fikrî kuvvet aşağıdaki gibi sınıflandırılabilir: (a) Herhangi bir erdemli hedefe varılmasında en faydalı olan şeyi keşfeden erdem, *fikrî erdem*dir. (b) Kötü bir amacın gerçekleştirilmesinde en faydalı olan şeyi keşfeden fikrî kuvvete gelince, o *fikrî bir erdem* değildir, başka bir ad verilmesi gereken bir şeydir; (c) eğer fikrî kuvvet iyi oldukları zannedilen şeylerin gerçekleştirilmesine en çok yarar sağlayan şeylerin keşfinde kullanılırsa, o zaman o sadece fikrî bir erdem olduğu zannedilen fikrî kuvvettir.

(1) İnsanın, birçok millet veya tek bir millet ya da tek bir şehrin ortak bir erdemli hedefine, hepsini etkileyen bir olay meydana geldiği vakit en çok fayda sağlayacak şeyi keşfetmesine imkân veren belli bir fikrî - erdem vardır. (*Erdemli hedefe en faydalı ile en faydalı ve en soylu* demek arasında fark yoktur, çünkü *en faydalı ve en soylu* olan mecburen erdemli bir hedefe hizmet eder ve erdemli bir hedefe ulaşılmasında en faydalı olan da elbette en soylu olandır.) Bu fikrî erdem, *siyasi* bir fikrî erdemdir. Onları ortak bir biçimde etkileyen olay da, uzun sürebilir veya kısa vadede değişiklik gösterebilir. Keşfedilen şey, ister uzun sürsün, ister kısa vadede değişiklik gösterebilir, birçok millet ya da tek bir millet veya tek bir şehir için ortak olan en faydalı ve en soylu şeyi

keşfeden fikrî erdem, *siyasi* fikrî erdemdir. Bu siyasi fikrî erdem, birçok millet veya bir milletin tümü veya şehrin tümü için ortak olan ve ancak on yıl gibi bir süre veya daha uzun zaman dilimleri içinde değişen şeylerin keşfiyle ilgiliyse, daha çok *kanun koyma gücüne* benzer. (2) Yalnızca kısa zaman dilimlerinde değişen şeyleri keşfetmeyi sağlayan fikrî erdeme gelince, o, bütün milletleri veya belli bir milleti veya belli bir şehri etkileyen olaylara bağlı olarak ve bu olayları hesaba katarak farklı türde zamansal, özel-bireysel tedbirler almayaya yarayan kuvvettir. Bu kuvvet bir öncekine tâbidir. (3) Bir şehrin sakinleri içinde belli bir grupla ilgili erdemli bir hedefe ulaşılmasına en faydalı şeyin keşfedilmesini sağlayan kuvvete gelince, o, her biri söz konusu grupla ilgili olan çok sayıda fikrî erdemden meydana gelir. Mesela o *ev idaresi* ile ilgili fikrî erdem veya *askerî* fikrî erdemdir. Bunların her biri kendi paylarına keşfettikleri şeyin (a) uzun zaman dilimlerinde değişmesine veya (b) kısa zaman dilimlerinde değişmesine bağlı olarak da alt bölümlere ayrılırlar. (4) Fikrî erdem daha da küçük alt bölümlere ayrılabilir: Mesela herhangi özel bir sanatın amacıyla veya herhangi bir zamanda takip edilmesi mümkün özel bir amaçla ilgili olarak, en faydalı ve en soylu şeyi keşfetmeyi sağlayan erdemler gibi. O halde kaç sanat ve yaşama biçimi varsa, fikrî erdemin de o kadar alt bölümü olacaktır. (5) Ayrıca bu erdem, (a) kendisini ilgilendiren bir olay yaşandığında, bir insanın kendisi için en faydalı ve en soylu olan şeyi keşfetmesini sağlayan kuvvet ve b) bir başkası tarafından ulaşılmaq istenen erdemli bir hedefle ilgili en faydalı ve en soylu olan şeyi keşfetmeyi sağlayan fikrî kuvvet olarak da bölünebilir. Bu ikinci durumda o, *istişari* fikrî kuvvettir. Bu ikisi tek bir insanda bir arada bulunabileceği gibi, ayrı ayrı da var olabilir.

En faydalı ve soylu olanı keşfetmesini sağlayan bir erdeme sahip ve bunu iyi olan erdemli bir hedef uğruna yapan (keşfedilen şey, ister insanın kendisi için istediği hakiki bir

hayır olsun, ister bir başkası için istediği hakiki bir hayır olsun, isterse de isteyen kişinin hayır sandığı bir iyi olsun) bir kişi, ahlâki erdeme sahip olmadan bu kuvvete sahip olamaz. Çünkü başkalarının iyiliğini isteyen bir kimse, ya gerçekten iyidir veya aslında iyi ve erdemli olmamakla birlikte, iyiliğini istediği kişilerce iyi olduğu zannedilendir. Aynı şekilde, kendisi için gerçekten iyiyi isteyen kişinin, fikrî açıdan değil, ahlâki karakter ve fiilleri bakımından iyi ve erdemli olması gerekir. Öyle görünüyor ki onun erdemi, ahlâki karakteri ve fiilleri fikrî kuvvetine bağlı olduğu gibi, en faydalı ve en soylu olanı keşfetme gücüne de bağlıdır. O halde, onun fikrî erdemi ile sadece bir milletin tamamında ya da birçok millette veya bir şehrin tamamında ortak olan ve ancak uzun bir zaman diliminde değişiklik gösteren erdemli bir hedefe ulaşılmasında en faydalı olan şey gibi büyük bir kuvveti haiz en faydalı ve en soylu vasıtaları keşfetmesi söz konusuysa, ahlâki erdemlerinin de bununla orantılı olması gerekir. Aynı şekilde, eğer onun fikrî erdemleri sadece özel bir olayın ortaya çıkmasına bağlı olarak, yine özel ve sınırlı bir hedefe ulaşılmasında en faydalı olan vasıtalarla ilgiliyse, (ahlâki) erdemi de bununla orantılı olacaktır. O halde bu fikrî erdemlerin otoritesi ne kadar tamsa, gücü de ne kadar çoksa, kendisine eşlik eden ahlâki erdemler de bir o kadar otorite sahibi ve güçlü olacaktır.

(1) Ancak, birçok milleti ya da bir milletin veya bir şehrin tamamını etkileyen ve aynı zamanda uzun zaman dilimine yayılan bir olay meydana geldiğinde, ortak hedefle ilgili en faydalı ve en soylu olan şeyi keşfetmeyi sağlayan fikrî erdem, otoritesi daha tam ve daha güçlü bir erdem olduğuna göre, ona eşlik eden (ahlâki) erdemlerin de bu erdemler içinde otoritesi en tam ve en güçlü erdemler olmaları gerekir. (2) Ardından, kısa süreliğine ortak olan bir hedefe ulaşılmasında en faydalı şeyi keşfetmeyi sağlayan, söz konusu fikrî erdem gelir ve bu erdeme eşlik eden (ahlâki) erdemlerin derecesi

de onunla orantılıdır. (3) Bunu şehirdeki tabakalara, mesela savaşçılar, zenginler veya benzerlerine mahsus erdemler izler. Bunlarla birlikte bulunan ahlâki erdemlerin düzeyi de benzeri bir düzeydir. (4) Nihayet o (araştırmacı) tek tek sanatlarla (bu sanatların amaçlarını göz önüne alarak) ve olayların saatte saatte, günden güne birbirlerini takip edip ortaya çıkmalarına bağlı olarak tek tek ev halkları ve ev halkları içinde tek tek fertlerle ilgili fikrî erdemlere ulaşır. Bunlara eşlik eden (ahlâki) erdemlerin derecesi de bunlarla orantılıdır.



Dördüncü Bölüm

Erdemlerin Mertebeleri ve Özellikleri

O halde araştırmacının, en kuvvetli ve en muazzam erdemin hangisi olduğunu araştırması gerekir. O bütün erdemlerin toplamı mıdır, yoksa kuvveti bütün erdemlerin kuvvetine eşit olan herhangi bir erdem veya erdemler mi vardır? Kuvveti bütün erdemlerin kuvvetine eşit olması, öyle ki, bütün erdemler içinde kuvvet bakımından en muazzam olması gereken erdem hangisidir? Bu erdem öyle bir erdemdir ki, insani işlevlerini yerine getirmek istediğinde, bunu diğer bütün erdemlere başvurmadan yapamaz. (Kişi) bu erdemlerin hepsine sahip değilse –böyle bir durumda, o erdemin işlevlerini yerine getirmeye karar verdiğinde kendisinde mevcut olan belli erdemlere başvuramaz– ister milletler, ister bir millet içinde şehirler, ister bir şehir içinde gruplar veya her grup içinde fraksiyonlar olsun, başkalarının erdemlerinin neticesi olan edimlerden istifade ederken onun erdemi ahlâki bir erdem olacaktır. O halde bu erdem, başka hiçbir otoritenin üstün gelemeyeceği hâkim erdemdir. Bunun peşine, şehrin parçaları söz konusu olduğunda benzer bir kuvvete sahip erdemler gelir. Mesela bir kumandanın, savaşçılar için ortak en faydalı ve en soylu şeyi keşfetmesini sağlayan fikrî erdemin yanında, ahlâki erdeme de

sahip olması gerekir. O, bu erdemin işlevlerini yerine getirmek istediğinde, savaşçıların savaşçı olarak sahip oldukları erdemlerden istifade etmiş olur. Mesela onun, kendisi ve savaşçılarda bulunan bütün özel-bireysel cesaretlerin işlevlerini yerine getirebilecek kadar cesur olması gerekir. Aynı şekilde, şehrin zenginlerinin hedeflerine ulaşırken faydalandıkları en faydalı ve en soylu şeyi keşfetmelerini sağlayan fikrî erdeme sahip kişinin, zengin olma işiyle meşgul halk gruplarının özel-bireysel erdemlerinden istifade etmesini sağlayan bir erdeme sahip olması gerekir.

Sanatlar da bu sırayı takip etmelidir. Hâkimiyet açısından kendisinden daha üstünü olmayan sanat, işlevlerini yerine getirmek istediğimizde, bunu diğer sanatların işlevlerini kullanmadan yapmamızı imkânsız kılan sanattır. O, hedefine ulaşmada diğer bütün sanatları gerektiren sanattır. O halde bu sanat bütün sanatlara hâkimdir ve en güçlü sanattır, tıpkı kendisine tekabül eden ahlâki erdemin, ahlâki erdemlerin en güçlüsü olması gibi.

Sonra onu diğer sanatlar takip eder ve hedefine, ancak aynı türden diğer sanatların işlevlerinden istifade ederek ulaşan sanat, aynı türden diğer sanatlardan daha mükemmel ve daha güçlü bir sanattır. *Özel-bireysel* hâkim sanatların durumu da böyledir. Mesela askerî kumandanlık sanatı, hedefine ancak özel-bireysel savaş sanatlarının işlevlerinin kullanılmasıyla ulaşan bir sanattır. Aynı şekilde, şehirlerdeki hâkim zenginlik sanatı, zenginlik hedefine ancak mal mülk kazanmayı sağlayan özel sanatların işlevlerinden istifade edilmesiyle erişebilen bir sanattır. Şehirdeki diğer büyük grupların her birinin de durumu böyledir.

Bundan başka en faydalı ve en soylu olanın, ya yaygın olan düşüncelere göre ya da herhangi bir dine göre soylu olan şey veya gerçekten en soylu şey olduğu açıktır. Aynı şekilde, erdemli amaçlar da güzel olan amaçlardır. Herhangi bir dinin mensuplarına göre en soylu olanı, ancak o dinin

ahlâki erdemlerine sahip biri keşfedebilir; geri kalan herkes için de durum aynıdır. Bu durum, en güçlü erdemler için olduğu gibi, daha özel ve daha az güçlü olan erdemler için de geçerlidir. Dolayısıyla, en güçlü fikrî erdemle en güçlü ahlâki erdem birbirinden ayrılamaz.

En hâkim fikrî erdemin teorik erdeme tâbi olmasının zorunlu olduğu da açıktır, çünkü fikrî erdemin görevi, sadece teorik erdemin sağladığı akılsalların arazlarını ayırt etmektir. Bu akılsalları ortaya koyan teorik erdemdir ve akılsalların bu arazlarla birlikte bulunması, daha sonra gelen bir şeydir. Eğer fikrî erdeme sahip birinin (belki meydana gelmemesi gereken şeyleri keşfetmemesi için) bu akılsallar içinde sadece şahsen bildiği ve gördüklerinin değişken hal ve arazlarını keşfetmesinin gerekli olduğu belirlenmişse, bundan fikrî erdemin teorik erdemden ayrılamayacağı sonucu çıkar. Böylece teorik erdem, hâkim fikrî erdem, hâkim ahlâki erdem ve hâkim pratik sanatın birbirlerinden ayrılamayacakları ortaya çıkar. Aksi takdirde, son üçü bozuk, kusurlu ve hâkimiyet bakımından yetersiz olacaktır.

Teorik erdem aklın ahlâki erdemleri kavramasını sağladıktan sonra, ahlâki erdemler ancak, fikrî erdemin kendilerini algılaması ve akılsallarına eşlik eden, sayesinde varlığa gelebilecekleri arazları keşfetmesi halinde var olabilirler, bundan da fikrî erdemin ahlâki erdemlerden önce geldiği sonucu çıkar. Eğer fikrî erdem önce gelirse, bu durum, fikrî erdeme sahip kişinin onu kullanarak sadece fikrî erdemlerden bağımsız var olabilen ahlâki erdemleri keşfettiği anlamına gelir. Ancak eğer fikrî erdem, ahlâki erdemden bağımsız ise, bu da (iyi) ahlâki erdemleri keşfetme kabiliyetine sahip kişinin tek bir erdem bakımından bile iyi olmadığı anlamına gelecektir. Ama kendisi iyi değilse, ister kendisi, ister başkası için olsun, gerçekten iyiyi nasıl isteyecek, onun peşinden nasıl koşacaktır? Öte yandan, eğer iyiyi istemezse, bir hedef olarak önüne koymadan onu nasıl keşfedebilecektir? O halde, fikrî erdemin

ahlâki erdemden bağımsız olması durumunda, fikrî erdemde ahlâki erdemi keşfetmek mümkün değildir. Ahlâki erdemin fikrî erdemden ayrılamaz olduğu, onunla birlikte var olduğu durumda da, fikrî erdem ahlâki erdemi nasıl keşfedebilir ve ona bağlanabilir? Eğer onlar birbirlerinden ayrılamazsa, bundan fikrî erdem ahlâki erdemi keşfetmediği, eğer fikrî erdem ahlâki erdemi keşfetmişse, bundan da fikrî erdem ahlâki erdemden bağımsız olduğu sonucu çıkacaktır. Demek ki ya fikrî erdem kendisi iyilik erdemidir ya da fikrî erdem, fikrî erdem tarafından keşfedilen ahlâki erdemden başka bir erdemle birlikte bulunduğunu kabul etmek gerekir. Eğer bu diğer ahlâki erdem de, iradenin ürünü olan bir şeyse, onu fikrî erdem keşfetmiş olması gerekir. Ama o zaman daha önceki problem yine ortaya çıkar. Bundan, fikrî erdemle birlikte bulunan ve fikrî erdeme sahip kişiye iyi ve erdemli olan hedefi arzlatan, fikrî erdem tarafından keşfedilen ahlâki erdemden başka, iradi bir ahlâki erdem var olmasının gerekli olduğu sonucu çıkar. Bu erdem *tabii* olmalı, tabiat tarafından meydana getirilmeli, tabiat tarafından meydana getirilen ve iradenin sonucu olan ahlâki erdemleri keşfeden belli bir fikrî erdemle (yani zekâ ile) birlikte bulunmalıdır. Demek ki iradenin sonucu olan erdem, insanın iradi şeyleri elde ettiği tarzda elde edildikten sonra, insanın, kendisi aracılığıyla *insani* fikrî erdemi elde ettiği *insani* erdem olacaktır.

Ancak bu *tabii* erdem nasıl bir şey olduğunu araştırmamız gerekir; o, sözü edilen iradi erdemle aynı mıdır, değil midir? Yoksa –cesaretin aslanda, kurnazlığın tilkide, hilekârlığın kurtta, hırsızlığın saksığanda vb. olduğunu dememiz gibi– onun da akılsız hayvanlarda bulunan melekelerle benzediğini mi söylemek gerekir? Çünkü kimi zaman bir insan doğuştan öyle bir özelliğe sahiptir ki, ruhundaki kuvvet, onu genellikle belli bir erdem gereğini yapmaya veya belli bir melekeyi geliştirmeye itebilir, bunların zıddına ise o denli kuvvetle sevk edilmez. Bu durumda insan, şüphesiz ki başka bir şey yapmaya zor-

lanmadıkça, önce kendisine kolay gelen yönde hareket edecektir. Mesela eğer bir insan, tehlikeler karşısında korkup geri çekilmekten ziyade direnme eğilimine doğuştan sahipse, onun ihtiyaç duyacağı tek şey, bu olayın kâfi derecede tekrarlanacağı bir deneyden geçmektir. Ondandır bu meleke onda iradi bir niteliğe dönüşecektir; oysa daha önce bu meleke onda *tabii* bir haldeydi. Özel fikrî erdemlerle birlikte bulunan özel ahlâki erdemlere dair durum buysa, en yüksek fikrî erdemlerle birlikte bulunan en yüksek ahlâki erdemlerde de durumun böyle olması zorunludur. Eğer durum buysa, bundan en yüksek (*insani* ahlâki) erdeme tekabül eden ve tabii olarak üstün fikrî bir erdemle birlikte bulunan (tabii bir ahlâki) erdeme doğuştan sahip bazı insanların var olması, onların ardından da mertebeye bakımından daha aşağıda bulunanların gelmesi ve bunun böyle (çoktan aza doğru) devam etmesi gerektiği sonucu çıkar. Durum böyleyse, her insanın güçlü bir sanat, ahlâki erdem ve fikrî erdeme sahip olması söz konusu olmayacaktır.

Hükümdarlar bu yüzden sadece irade ile değil, tabiat bakımından da hükümdardır. Aynı şekilde, ona hizmet edenler de, önce tabiat bakımından, sonra da bu tabii istidatlarını mükemmelleştiren iradenin sonucu olarak hizmetkârdır. Durum böyleyse, teorik erdem, yüksek fikrî erdem, en yüksek ahlâki erdem ve en yüksek pratik sanat, ancak yaratılıştan bu erdemleri ve sanatı almaya hazırlanmış insanlarda, yani potansiyeli büyük olan üstün tabiata sahip kişilerde gerçekleşirler.

Bir insanda bu dört şey gerçekleştikten sonra, geride milletler ve şehirlerde onların özel örneklerinin gerçekleştirilmesi ve bu özel örneklerin milletler ve şehirlerde nasıl varlığa getirileceğinin bilinmesi meselesi kalır. Çünkü böyle büyük bir kuvvete sahip bir insanın, bunun özel örneklerini milletler ve şehirlerde var etme gücüne sahip olması gerekir.

Bunları gerçekleştirmenin iki esas yolu vardır: öğretim ve eğitim.



Beşinci Bölüm

Öğretim ve Eğitim

Öğretim millet ve şehirlerde teorik erdemleri varlığa getirmektir. Eğitim ise milletlerde ahlâki erdemleri ve pratik sanatları varlığa getirme yöntemidir. Öğretim sadece sözle olur; eğitim ise milletleri ve şehir insanlarını, pratik melekelerin sonucu olan fiillere, onlarda bu fiilleri gerçekleştirmeye yönelik bir azim yaratmak suretiyle alıştırmakla olur. Eğitimde, bu melekelerin ve onların sonucu olan fiillerin, insanların ruhunu hâkimiyet altına alması ve insanların bu meleke ve bu fiilleri aşka gelmiş gibi benimsemeleri gerekir; azim sözle ve eylemle aşılabilir.

Teorik ilimler, *imamlar* ve hükümdarlara ya da teorik ilimleri muhafaza etmekle görevli kişilere öğretilmelidir. Bu her iki grubun öğretimi de aynı yöntemlerle yapılır, bunlar da daha önce zikredilen yöntemlerdir. Onlar, öncelikle öncülleri ve teorik ilimlerin her bir türü ile ilgili esasları bilmelidirler; sonra da, daha önce söz edildiği üzere, öncüllerin çeşitli durumlarını, onların çeşitli düzenlemelerini bilmeli ve yine daha önce zikredilen konuları öğrenmelidirler. (Ancak öncesinde, ruhlarının, tabiatlarının insanlık düzeninde bu mertebeye yerleştirdiği gençlere uygun bir eğitimle terbiye edilmesi gerekir.) Öncesinde teorik ilimlerdeki bütün man-

tıksal yöntemleri kullanmaya alıştırılmalı, bir müfredat takip etmeye ve çocukluklarından itibaren, olgunluğa erişene dek, Platon'un zikrettiği plana uygun olarak, diğer alışkanlıkları kazanmaya zorlanmalıdırlar. Ardından aralarındaki hükümdar namzetleri alt kademe görevlere yerleştirilmeli ve elli yaşına gelinceye kadar yavaş yavaş bu alt kademe görevlerde ilerletilmelidirler, bundan sonra en yüksek hükümdarlık görevine getirilmelidirler. İşte bu gruba uygulanacak öğretim yöntemi budur. Onlar, teorik bilgilerinde, halkın denenmemiş genel kanılarının gerektirdiği şeylere mahkûm edilmemesi gereken seçkinler (hassa) sınıfını oluştururlar.

Bu insanlara teorik şeylerin, teorik erdemleri kazanınca-ya kadar ikna yöntemleriyle öğretilmesi gerekir. Çoğu teorik şeyleri tahayyül yöntemi ile kavramalıdırlar. Bunlar –nihai ilkeler ve cismani ilkeler– ancak birçok başka şeyi bildikten sonra, akılla kavranabilecek şeylerdir. Bunun nedeni, halkın çoğunluğunun (amme), ruhlarında ikna edici savlarla tesis edilmesi gereken bu ilkelerin ancak misallerini kavrayabilecek durumda olmasıdır. Bunlar içinde, her millete verilmesi, her milletin ve her şehrin insanların paylaşması gerekenlerle, özel bir millete, özel bir şehre, özel bir şehrin içindeki özel bir gruba verilmesi, diğerlerine verilmemesi gerekenler arasında bir ayrım yapılması zorunludur. Bütün bunların teorik erdemler elde edilinceye kadar fikrî erdemle ayırt edilmeleri gerekir.

Pratik erdemlerle pratik sanatlara gelince, hükümdar ve *imamlara* iki yöntemden biriyle, bunların fiilleri konusunda alışkanlık kazandırılması gerekir. İlki, ikna edici kanıtlar, tesirli kanıtlar ve ruhta, karakterin bu fiillerini ve hallerini, bu fiilleri isteyerek icra etme azmini uyandıracak kadar eksiksizce inşa edecek diğer kanıtları kullanır. Bu yöntem, zihnin tabii olarak eğilimli olduğu akılcı sanatların uygulanması ve bu uygulama sonucunda elde edilen faydalarla mümkün hale gelir. Diğer yöntem ise zorlamaktır. Bu yöntem, şehir sa-

kinleri ve milletlerden, isteyerek ve kendiliğinden veya ikna edici kanıtlar sayesinde doğru lehine davranmayan, inatçı ve isyankâr kişilerle, teorik bilgilerini başkalarına öğretmeyi reddeden kişilere karşı kullanılır.

Hükümdarlık erdemi veya sanatı, özel erdemlere sahip olanların fiilleri ve özel sanatlara sahip olanların sanatlarından istifade edilerek icra edildiğine göre, bundan, hükümdarın, milletlerin ve şehir sakinlerinin eğitimi için kullanacağı erdemli kişilerle sanat erbabı kişilerin kaçınılmaz olarak iki ana gruptan meydana geldiği sonucu çıkar: Hükümdarın (a) şehir halkından eğitmeye istekli ve müsait olan kişileri eğitmek üzere kullanacağı grup ve (b) ancak zor kullanarak eğitilebilecek kişileri eğitmek üzere kullanacağı grup. Hükümdarın durumu, ev halkını idare eden, çocuk ve gençlere bakan kişilerin durumuyla aynıdır. Çünkü nasıl ki bir aile reisi, o ev halkının karakterini şekillendirir ve onları eğitirse, çocuk ve gençlerin bakıcıları nasıl onların karakterini şekillendirir ve onları eğitirse, hükümdar da milletin karakterini şekillendirir ve onu eğitir. Nasıl ki bu iki gruba ait insanların her biri kendi sorumluluğunda olan insanların bazılarına şefkatle davranır, onları ikna yoluyla eğitir, ancak başka bazılarını zorla terbiye ederse, hükümdar da aynı şekilde davranır. Gerçekten onların kendi istekleriyle veya zorla eğitilmelerinin temelinde, eğiten ve bakan kişi gruplarındakiyle tek ve aynı maharet bulunur. Bu maharet sadece azlık-çokluk ve kuvvetlilik-zayıflık bakımından değişiklik gösterir. Böylece milletlerin eğitimi ve bakımı için gereken kuvvet, çocukların ve gençlerin eğitimi ve bakımı için gereken kuvvetten veya bir ev halkının eğitimi için aile reisinin sahip olması gereken kuvvetten daha büyüktür. Buna paralel olarak milletlerin ve şehirlerin bakıcıları ve eğiticileri olan hükümdarların kuvveti ile bu görevi yerine getirirken kullandıkları kişiler ve şeylerin kuvveti de daha fazladır. Kendi isteğiyle eğitilenlerin karakterini şekillendirebilmek için hü-

kümdarın çok maharetli olması (maharetinin en üst düzeyde olması) gerekir, aynı şekilde zorla eğitilen kişilerin karakterini şekillendirebilmek için de çok maharetli olması gerekir.

Bu son maharet, savaş sanatıdır. İnsanın iktisap etmek üzere yaratıldığı o mutluluğu kazanmak istemeyen milletler ve şehirleri yenmek için ordular kurup yönetme: Savaş aletleri ve savaşkan insanları kullanma konusunda ustalaşmasını mümkün kalan maharet budur. Çünkü her varlık, varlık düzenindeki özel konumuna uygun olarak gerçekleştirme imkânına sahip olduğu en yüksek kemale erişmek için meydana getirilmiştir. İnsana has kemale *en üstün mutluluk* denir ve insanlık düzenindeki konumuna göre her insan, ait olduğu insan türüne mahsus olan en üstün mutluluğa sahiptir. İşte bu amacın peşinde koşan savaşçı adil savaşçı, doğru savaşçı, bu amacın peşinde koşan savaş sanatı da doğru ve erdemli savaş sanatıdır.

Milletler ve şehirleri, kendi isteğiyle eğitmek için kullanılan diğer grup, akılcı erdemlere ve sanatlara (sanatlarına) sahip insanlardan meydana gelir. Çünkü hükümdarın, bilgileri kesin kanıtlarla elde edilmiş teorik, akılcı yollara başvurma, her biri ile ilgili olası her ikna yöntemini arama ve her biri için kullanılabilecek bütün ikna yöntemlerini araştırma ihtiyacı içinde olduğu açıktır. (O özel durumlarla ilgili ikna etme gücüne sahip olduğu için bunu yapabilir.) Sonrasında bu aynı, son derece teorik nesnelere yönelmeli, onların misallerini elde etmelidir. Bu misallerin bütün milletlerde ortak teorik şeylerin hayalleri olmasını sağlayacak şeyler yapmak, bu suretle ikna yöntemlerine bunların kabul edilmesini sağlayacak misalleri vermek ve böylece bütün şehir ve milletlerin paylaşacağı misaller ve ikna yöntemlerini meydana getirmeye çalışmak zorundadır. Bundan sonra onun, yukarıda zikredilen şartları yerine getiren özel pratik erdemlerle sanatların fiillerini belirlemesi gerekir. Milletler ve şehirlerde, bu tür fiillere yönelme azmini uyandıracak, iknaya yönelik

siyasi hitabet yöntemlerini bulmalıdır. Burada o, kendi karakterinin doğruluğunu destekleyen kanıtlarla (a) şehirlilerin ruhlarının saygılı, itaatkâr, yumuşak ve söz dinler olmasını sağlayacak tesirli ve ahlâki kanıtları kullanmalıdır. Bu fiillere aykırı olan her şeyle ilgili olarak ise (b) şehirlilerin ruhlarını mağrur, kendinden emin, katı ve dirençli kılacak tesirli ve ahlâki kanıtları kullanmalıdır. Bu iki tür kanıtı (a ve b) sırasıyla kendisiyle aynı görüşte olan hükümdarlarla veya zıt görüşlere sahip hükümdarlara, kendisinin kullandığı kişi ve yardımcıları kendisine ters düşenlerin kullandıkları kişi ve yardımcıları, erdemli insanlara ve onlara karşı çıkan insanlara karşı kullanmalıdır. Böylece o, kendi durumuyla ilgili olarak, ruhların saygılı ve itaatkâr olmasını sağlayacak kanıtları kullanmalı, kendisine karşı çıkanlarla ilgili olarak ise, ruhları kendinden emin, mağrur, kibirli kılan kanıtlardan, ikna yöntemleri yardımıyla kendi görüş ve fiilleriyle uyuşmayan kişilere karşı çıktığı kanıtlardan ve muhaliflerinin görüş ve fiillerini değersiz gösteren, onların çirkinlik ve iğrençliklerini ortaya koyan kanıtlardan yararlanmalıdır. O burada her iki tür kanıtı da, yani (a) zaman zaman, günlük, gelip geçici olarak kullanılması gereken, korunması, devam ettirilmesi veya kaydedilmesi gerekmeyen kanıtlarla (b) korunması, devam ettirilmesi ve yazılı veya sözlü olarak kaydedilmesi gereken kanıtları kullanmalıdır. Bu sonuncular da iki kitapta, *Görüşler Kitabı* ile *Fiiller Kitabı*'nda muhafaza edilmelidir. Her iki kitaba da millet ve şehirlerin benimsemeye davet edildiği görüş ve fiilleri, benimsemeye davet edildiği şeylerin unutulmamasını sağlayacak bir tarzda, onların ruhunda yer etmesi ve korunmasını mümkün kılacak kanıtları, bu görüş ve fiillere karşı çıkacak kişilerin iddialarını çürütecek kanıtları koymalıdır. O halde millet ve şehirlerin eğitilmesini sağlayacak ilimlerin, birincisi *Görüşler Kitabı*'nda bulunan ilimlere, ikincisi *Fiiller Kitabı*'nda bulunan ilimlere, üçüncüsü yazılı olmayan ilimlere mahsus olan, üç derecesi olacak-

tır. Bunlardan her birinin de kendisini muhafaza edecek bir grubu olacaktır. Bu grup, muhafaza ettiği ilimle ilgili olarak, kendilerine açıkça ifade edilmemiş şeyleri keşfetme, onları muzaffer kılma, onlara karşı çıkanları reddetme ve bütün bunları başkasına öğretme kuvvetine sahip kişiler arasından seçilen kişilerden oluşacaktır. Bütün bunlarda, en üstün konumdaki yöneticinin milletler ve şehirlerle ilgili amacına ulaşmayı hedeflemeleri gerekir.

Bundan sonra en üstün yöneticinin, milletlerin her birini teker teker ele alarak, çeşitli milletleri veya çoğunlukları inceleyerek, tabiat tarafından bütün milletlere verilmiş –ve hepsinde ortak olan– insani meleke ve fiilleri ortaya çıkarması gerekir. Bütün milletlerin paylaştığı şeyi, yani hepsinde ortak olan *insani tabiatı* ve akabinde her milletin her grubuna özel ne varsa incelemelidir. Bütün bunları kavramalı, her milleti düzeltebilecek ve mutluluğa taşıyabilecek fiil ve melekelerin yaklaşık da olsa güncel bir listesini çıkarmalı ve onlarla ilgili olarak kullanılması gereken gerek teorik, gerekse pratik erdemlere ilişkin ikna edici kanıt türlerini özel olarak belirlemelidir. Böylece her milleti gruplara ayırdıktan ve onlar içinde teorik ilimleri muhafaza etmeye uygun düşen bir grup olup olmadığı, popüler teorik ilimleri veya hayal üreten teorik ilimleri muhafaza edecek başka grupların bulunup bulunmadığını araştırdıktan sonra, her milletin neye muktedir olduğunu ortaya koyacaktır.

Bütün bu gruplar milletlerin içinde mevcutsa, insanlığın en yüksek mutluluğa erişmesine aracılık eden dört ilim ortaya çıkacaktır:



Altıncı Bölüm

Felsefe İlmi

Bu ilimlerden birincisi, varlıkların, sayesinde kesin kanıtlarla akılcı hale gelmesini sağlayan teorik erdemdir. Sonra bu aynı akılsallar, ikna yöntemleri ile elde edilir. Ardından, ikna yöntemleri ile kabul edilen bu akılsalların misallerini içeren ilim gelir. Nihayet bu üçünün ardından, her millet için çıkarılan ilimler gelir. Ne kadar millet varsa bu çıkarılmış ilimlerden de o kadar çok olacaktır ve her biri belli bir milletin mükemmel ve mutlu olmasını sağlayacak her şeyi içerecektir.

Bundan dolayı (en üstün yönetici) herhangi bir milletin mutluluğunu temin eden şey konusunda eğitilecek, sadece belli bir milletin eğitilebileceği şeyi muhafaza edecek ve o milletin eğitiminde kullanılması gereken ikna yöntemlerini öğrenecek bazı insan gruplarını veya bireyleri bulmak zorundadır. Milletin sahip olması gereken bilgi, kendilerine verilmeyenle aynı türden bir bilgiyi keşfetmesine, kendisini koruyucusu ilan ettiği şeyle aynı türden bir şeyi korumasına, savunmasına, ona karşı çıkana itiraz etmesine ve onu millete öğretmeyi başarmasına imkân veren bir kuvvete sahip bir kişi ya da bir grup tarafından muhafaza edilmelidir. Bütün bunlarda, en yüksek yöneticinin milleti için düşündüğü şeye ulaşmayı, yani bu insan veya gruba yöneticinin verdiği şeyi

vermesine gerekçe teşkil eden şeyi hedeflemesi gerekir. Bu kişi ya da kişiler, eğitilmeyi kabul eden milletlerin karakterinin şekillendirilmesinde kullanılacak kişilerdir.

En iyi yol, milletlerin karakterinin ihdasının emanet edileceği grupların her bir ferdinin, ihtiyaç halinde, savaşta orduları iyi yönetmek için yararlanılacak bir savaşkanlık erdemi ve fikrî erdeme sahip olmasıdır. Böylece her birinde her iki yöntemle eğitime mahareti birleşmiş olacaktır. Eğer tek bir insanda bu birleşim olmazsa, en üstün yönetici, milletlerin kendi rızaları ile eğitilmeleriyle meşgul olan kişiye, savaşkanlık maharetine sahip birini eklemek zorundadır. Kendisine herhangi bir milletin eğitimi emanet edilen kişinin, bu milleti kendi isteği ile veya zorla eğitmede kullanacağı bir grup insan olmalıdır. O da bu grubu ya iki gruba ayırmalı veya her iki işi de yapma maharetine sahip tek bir grup kullanmalıdır. Daha sonra o bu tek grubu veya iki grubu da daha alt bölümlere ayırmalı ve en alt gruplara veya eğitime kuvveti en az olan bölümlere ulaşıncaya kadar, bu tasnife devam etmelidir. Bu gruplar içindeki dereceler, her ferдин fikrî erdemine, yani kendisinden aşağıda bulunan fikrî erdemleri kullanması veya kendisinden daha yukarıdaki fikrî erdemler tarafından kullanılmasına göre düzenlenmelidir. Buna tekabül eden fikrî erdemlerinin kuvvetine göre önce gelenler hükmedecek, sonrakiler ise o kişiye tâbi bir görev üstlenecektir. Herhangi bir millet veya şehirde bu iki grup teşekkül ettiğinde geri kalanlar da bunlara uyacaktır.

Milletler ve şehirlerde, sayesinde üstün mutluluğun kazanıldığı dört insani şeyi sağlayan yöntem ve usuller işte bunlardır.

Bu dört ilimden en önemlisi, varlıkların bilgisini, aklın kesin kanıtlarla algıladığı biçimde verendir. Diğerleri ise yalnızca aynı varlıkları ele alıp, kitlelerinin ve şehir sakinlerinin öğretimini kolaylaştırmak için iknaya başvurur ya da onları misallerle sunarlar. Bunun nedeni, milletlerin ve şehir-

de yaşayanların seçkinler ve avamdan oluşmasıdır. Avam, sınanmamış genel kanılara uygun düşen şeylerle yetinen veya bunlarla sınırlandırılması gereken gruptur. Seçkinler ise, hiçbir teorik bilgide kendisini sınanmamış genel kanılarla sınırlandırmayan, inandığı ve bildiği şeylere ayrıntılı inceleme ve araştırmanın sonucu olan öncüllere dayanarak inanan ve onları (bu yolla) bilen gruptur. Bundan dolayı, incelemelerinde, genel kanılara uygun düşen şeylerle kendisini sınırlamadığını düşünen herkes, bu konuda seçkinler grubuna mensup olduğuna, kalan herkesin ise avam olduğuna inanır. Her sanat erbabından ustalığı olanlara “seçkin” denmesinin nedeni budur. Çünkü insanlar, onun, sanatının nesneleri ile ilgili olarak, kendisini sınanmamış genel kanılara uygun düşen şeyle kendisini sınırlamadığını, tersine onları eksiksizce derinlemesine incelediğini bilirler. Aynı şekilde, siyasi bir görevi olmayan veya siyasi bir göreve talip olmasını sağlayacak bir sanatı olmayan, tersine ya düpedüz hiçbir sanatı olmayan veya kendisine ancak şehirde önemsiz bir mevki sağlayabilecek bir sanatı olan kişinin avam sınıfına mensup olduğu söylenir. Siyasi bir görevi olan veya siyasi bir göreve talip olmasını sağlayabilecek bir sanata sahip herhangi bir insanın ise seçkinlerden olduğu söylenir. Dolayısıyla, kendisini siyasi bir görevi üstlenmeye yetkili kılacak herhangi bir sanata sahip olduğunu veya konumunun siyasi bir mevkiye benzediğini düşünen herkes, mesela ünlü bir aileye mensup veya büyük servet sahibi olan insanlar, kendilerini “seçkin” olarak adlandırırlar.

Kendisini siyasi bir görev üstlenmeye yetkili kılan daha mükemmel bir sanatı olan her kimse, o kişi seçkinler sınıfına dâhil edilmeye daha layıktır. Bundan, seçkinlerin en seçkininin en yüksek yönetici olduğu sonucu ortaya çıkar. Görünen o ki bunun nedeni onun sınanmamış genel kanılara uygun düşen şeyle kendisini asla sınırlandırmamasıdır. O, maharet ve melekесinden dolayı en yüksek yönetici görevini üstlen-

mek ve seçkinlerin en seçkini olmak zorundadır. En yüksek yöneticinin amacını gerçekleştirmek için herhangi bir siyasi görevi üstlenen kişiye gelince, o, derinlemesine incelenmiş görüşleri kabul eder ve onlara bağlanır. Bununla birlikte, onun bu fikirlere bağlanmasını sağlayan veya ruhunda kendi sanatı ile bu en yüksek yöneticiye hizmet etmesi gerektiği düşüncesini doğuran şey, sınanmamış genel kanılara uygun davranmaktan ibarettir. O, teorik bilgilerinde de sınanmamış genel kanılara uygun davranmaktadır. Sonuç olarak, seçkin olan, en yüksek yönetici ve kesin kanıtlarla akılsalların bilgisine sahip olandır. Geri kalan insanlar ise avam ve halktır. O halde varlıkların kendilerini, akılla kavranır kılan kesin kanıtlama yöntemleri seçkinler sınıfından kişilerin öğretiminde kullanılırken, iknaya ve hayalgücü ile nesnelerin misallerini sunmaya dayanan yöntemler milletler ve şehirlerde yalnızca avamın ve halkın öğretiminde kullanılırlar.

İlimler içinde en üstün olanı ve en fazla hükmetme hakkına sahip olanı, bu ilimdir. Geri kalan hâkim ilimler, bu ilmin hizmetkârlarıdır (*hâkim ilimlerin kalanı* derken ikinci ve üçüncüyü ve onlardan çıkarılanları kastediyorum); çünkü bu ilimler, sadece o ilmi taklit ederler ve o ilmin amacının gerçekleşmesi için kullanılırlar. Bu amaç ise en üstün mutluluk ve insanın elde edebileceği en üstün mükemmelliktir.

Söylendiğine göre bu ilim, eski Irak halkı olan Kaidelilerde mevcuttu. Onlardan Mısır halkına geçmiş, oradan Yunanlara intikal etmiş, Süryaniler ve daha sonra Araplara geçinceye kadar da onlarda kalmıştır. Bu ilmin içerdiği her şey Yunan dilinde, daha sonra Süryanicede, nihayet Arapçada ifade edilmiştir. Bu ilme sahip Yunanlar, onu *hakiki hikmet* ve *en üstün hikmet* diye adlandırırlar ve onun elde edilmesine *ilim*, onunla ilgili zihin durumuna ise *felsefe* derlerdi. Bununla en üstün hikmeti arama ve sevmeyi kastederlerdi. Onu elde edene *filozof* derler ve bununla da en üstün hikmeti seven ve onu arayan kişiyi kastederlerdi.

Onlar en üstün hikmetin bütün erdemleri içerdiğine inanır ve onu *ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti* ve *sanatların sanatı* diye adlandırırlardı. Bununla da bütün sanatları içeren sanatı, bütün erdemleri içeren erdemi, bütün hikmetleri içeren hikmeti kastederlerdi. Şimdi bunun açıklaması şudur: Hikmet, herhangi bir sanatta, bu sanat erbabının çoğunluğunun âciz olduğu işleri başarma imkânını veren tam ve en üst derece ustalık için kullanılabilir. Bu durumda *hikmet* sözü muayyen bir anlamda kullanılır. Böylece herhangi bir sanatta son derece usta olan birinin, bu sanata *hakîm* olduğu söylenir. Aynı şekilde, nüfuz eden pratik bir hüküm gücüne ve dirayete sahip birinin, bu pratik hüküm gücüne sahip olduğu konuda *hakîm* olduğu söylenir. Bununla birlikte gerçek anlamda *hikmet*, sadece sözünü ettiğimiz ilim ve zihin durumudur.

Eğer teorik ilimler yalıtılırsa ve onlara sahip kişi, onlardan başkaları için istifade etme becerisine sahip değilse, bu ilimler sakatlanmış felsefe sayılırlar. Gerçek anlamda tam, mükemmel bir filozof, hem teorik ilimlere sahip, hem de onları diğer insanların yararına, söz konusu insanların imkânları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişidir. Hakiki filozof üzerine düşünülürse, en yüksek yöneticiyle arasında hiçbir fark olmadığı görülecektir. Çünkü teorik konuların içerdiği şeyi başkalarının yararına kullanma gücüne sahip kişi, hem bu tür şeyleri akılsal kılma hem de içlerinde iradeye bağlı olanları fiilen var etme gücüne sahiptir. Bu sonuncuyu yapma gücü ne kadar çoksa, felsefesi o kadar mükemmeldir. Dolayısıyla, gerçek anlamda mükemmel olan kişi önce kesin bir içgörüyle teorik erdemlere, sonra pratik erdemlere sahip, ayrıca bu iki şeyi, şehir ve milletlerde, her biri için mümkün olan tarz ve miktarda meydana getirme gücüne sahip kişidir. Onun bu iki şeyi meydana getirme gücüne sahip olması, ancak başkaları ile ilgili olarak ister onların isteğiyle isterse zorla olsun, kesin kanıtlar, ikna yön-

temleri ve şeyleri misallerle temsil etme yöntemlerini kullanmasıyla mümkün olduğuna göre, gerçek anlamda filozofun kendisinin en yüksek yönetici olduğu sonucuna varılır.

Her öğretim iki şeyden meydana gelir: (a) Öğretilen şeyi tasavvur ettirme ve onun kavramını ruhta meydana getirme ve (b) tasavvur edilen ve ruhta kavramı meydana getirilen şeyi başkalarına tasdik ettirme. Bir şeyi tasavvur ettirmenin iki yolu vardır: Birincisi (o şeyin) özünün akılla algılanmasını sağlamak, ikincisi (o şeye) benzer bir misalle tahayyül ettirmektir. Tasdik de iki yöntemden biriyle meydana getirilir: Kesin kanıtlar sunma veya ikna etme. Şimdi, varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde, eğer onların kavramları akılla tasavvur ediliyor ve kesin kanıtlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içine alan ilim *felsefedir*. Eğer onlar kendilerini taklit eden misaller üzerinden tahayyül etme yoluyla biliniyorlar, tahayyül ettirilen bu şeyler ikna yöntemiyle tasdik ettiriliyorsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi *din* diye adlandıırırdı. Bu akılsalların kendileri alınır ve ikna yöntemleri kullanılırsa, bunları kapsayan dine *popüler, meşhur, zahirî felsefe* denir. Dolayısıyla eskilere göre din, felsefenin bir taklididir. İkisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verir. Çünkü ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verir ve ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç, yani en üstün mutlulukla diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verir. Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla veya tasavvura dayanarak bilgi verdiği her konuda, din *hayalgücüne* dayanan bilgiler verir. Felsefenin ispat ettiği her konuda din ikna eder; çünkü felsefe akıl tarafından kavrandıkları biçimde nihai ilkeler, yani ilk ilkenin özü ve ikincil cismani olmayan ilkelerin özleri hakkında bilgi verir. Buna karşılık din cismani ilkelerden çıkarılmış benzerlikler aracılığıyla onların hayallerini ortaya koyar ve siyasi görevlerle benzerliklerinden hareketle onları taklit eder. O, tanrısal fiil-

leri siyasi makamların işlevleri ile anlatır. Tabii kuvvetler ve ilkeleri ise, Platon'un *Timaios*'ta yaptığı gibi, iradi kuvvetler, durumlar ve sanatların içinden seçtiği benzerleri ile taklit eder. O, akılsalları duyusallar arasındaki benzerliklerle taklit eder: Mesela bazıları *maddeyi uçurum*, *karanlık* veya *su* ile, *yokluğu* ise *karanlık* ile taklit eder.

Nihai hedef olduğuna inanılan iyilere benzerlikleriyle – insani erdemlerin fiillerinin hedefi olan– en üstün mutluluğun türlerini taklit eder. Gerçek mutluluk türlerini de mutluluk olduğuna inanılan şeylerle taklit eder. Varlık derecelerini, uzay ve zamanla ilgili derecelerdeki benzerleri ile taklit eder ve bu şeylerin benzerlerini mümkün olduğu kadar özlerine yaklaştırmaya çalışır. O halde felsefenin hakkında kesin kanıtlar sunduğu her konuda din, ikna etmeyi amaçlayan açıklamalar yapar. Sonuç olarak felsefe, zaman bakımından dinden önce gelir.

Yine pratik felsefenin sağladığı, iradeye bağlı şeylerin akılsallarını fiilen varlığa getirmeye çalışan bir insanın, onların fiilî varlıklarını mümkün kılan şartları tayin etmesi gerektiği açıktır. Onların fiilî varlığını mümkün kılan şartlar tayin edilir edilmez, iradeye bağlı akılsallar, kanunlar içinde gerçekleşirler. Kanun koyucu bu yüzden, üstün fikrî erdemi sayesinde iradi akılsalların en üstün mutluluğun elde edilmesini sağlayacak bir tarzda bilfiil varlığa getirilmeleri için gerekli şartları keşfetme kabiliyetine sahip olan kimsedir.

Kanun koyucunun ancak iradi akılsalları idrak ettikten sonra onların şartlarını keşfedebileceği açıktır. O daha önce akli ile en üstün mutluluğu idrak etmeden, başkalarını en üstün mutluluğa sevk etmesini sağlayacak şartları keşfedemez. Aynı şekilde bunlar, öncesinde gerekli felsefeye sahip olmadıkları sürece akılsal olamazlar, bu nedenle de kanun koyma sanatı en üstün siyasi görevi elinde tutamaz. O halde sanatının hizmetkâr bir sanat değil, hâkim bir sanat olmasını istiyorsa, kanun koyucu filozof olmalıdır. Aynı şekilde, teorik erdemleri

kazanmış bir filozofun, eğer bu erdemleri başkalarında, bu başkalarının imkânları ölçüsünde fiilen varlığa getirme kudreti yoksa, onun teorik erdemlerden kazandığı şeylerin hiçbir geçerliliği yoktur. Ancak eğer o fikrî erdeme sahip değilse, iradeye bağlı akılsalların kendileri sayesinde bilfiil varlığa gelecekleri durum ve şartları keşfedemez. Fikrî erdemin ise pratik erdem olmaksızın onda mevcut olması imkânsızdır. Ayrıca başkalarını ikna etme ve onlara şeyleri misallerle gösterme kudreti olmaksızın, bu erdemleri onlarda onların imkânları ölçüsünde varlığa getirmesi mümkün değildir.

O halde *imam*, *filozof* ve *kanun koyucu* ifadeleri aynı anlama gelir. Yalnız *filozof* adı, esas itibarıyla teorik erdeme işaret eder. Bununla birlikte eğer teorik erdemin her bakımdan mükemmelliğe ulaşması söz konusu ise, onda zorunlu olarak diğer kuvvetlerin de bulunması gerekir. *Kanun koyucu* ifadesi, pratikle ilgili akılsalların şartları konusunda bilgi üstünlüğü, onları keşfetme ve milletler ve şehirlerde var etme kabiliyetine işaret eder. Bunların bilgiye dayanarak varlığa getirilmeleri söz konusu ise, teorik erdemin diğerlerinden önce gelmesi gerekir. Çünkü sonra gelen, önce gelenin varlığını gerektirir. Hükümdar adı, hâkimiyet ve iktidara işaret eder. Tam manasıyla muktedir olmak için, insanın güç bakımından en büyük iktidara sahip olması gerekir. Onun herhangi bir şeyi yapma kudreti, yalnızca kendi dışındaki şeylerden ileri gelmelidir. Sanatı, mahareti ve erdeminin çok güçlü olmasından dolayı büyük bir kudrete sahip olmalıdır. Bu ise ancak büyük bir bilgi gücü, büyük bir fikir gücü, büyük bir ahlâki erdem ve sanat ile mümkündür. Aksi takdirde o, ne gerçek anlamda kudretli ne de hâkimdir. Çünkü gücü buna yetmiyorsa, o hâlâ eksiktir. Aynı şekilde, kudreti yalnızca en üstün mutluluğun altında bulunan iyi şeyleri elde etmekle sınırlı ise, iktidarı yetersiz ve kendisi de eksiktir. Bundan dolayı gerçek anlamda hükümdar, filozof-kanun koyucuyla aynı kişidir.

Arap dilindeki *imam* kavramına gelince, o sadece örnek alınan ve kabul gören anlamına gelir. Yani o, ya mükemmelliği veya amacı kabul gören kişidir. Eğer sonsuz sayıdaki bütün fiiller, erdemler ve sanatlarla ilgili olarak kabul görmezse, gerçek anlamda kabul görmüş sayılmaz. Ancak bütün diğer sanatlar, erdemler ve fillerin onun amacından başka bir şeyi gerçekleştirmeye çalışmadıkları bir durumda, onun sanatı en üstün sanat, erdemi en güçlü erdem, fikir ve ilmi de en kuvvetli ilim olacaktır. Çünkü bu durumda, o kendi amacını gerçekleştirmek için başkalarının kuvvetlerini kullanmış olacaktır. Bu ise teorik ilimler, bütün fikrî erdemlerin en üstünü ve filozofta mevcut olan diğer şeyler olmaksızın mümkün olamaz.

O halde *filozof, en yüksek yönetici, hükümdar, kanun koyucu* ve *imam* ifadelerinin aynı anlama geldiği ortadadır. Bu kelimelerden hangisini alırsanız alın, dilimizi konuşan insanların çoğunluğunda her bir kişinin işaret ettiği şeye baktığında, hepsinin tek ve aynı fikri ifade etmekte birleştiklerini görürsünüz.

Teorik ilimlerde kanıtlanmış teorik şeyleri temsil eden misaller, çoğunluğun ruhunda meydana getirilip bu insanların bu misalleri tasdik etmeleri sağlandığında ve pratik şeyler, varlıklarını mümkün kılan şartlarla birlikte çoğunluğun ruhunda meydana gelip başka bir şey yapmalarına engel olacak biçimde insanların ruhuna hâkim olduğunda, teorik ve pratik şeyler gerçekleşmiş olurlar. Şimdi bu şeyler, kanun koyucunun ruhunda bulunduğu zaman *felsefe*, çoğunluğun ruhunda bulunduğu zaman *din* olur. Çünkü kanun koyucu bu şeyleri bilirse, bunlar kesin bir içgörü sayesinde onun için sarihtir. Oysa çoğunluğun ruhunda meydana gelen şey, bir hayal ya da ikna edici kanıt sayesinde sarih olur. Bu şeyleri tahayyül ettiren de kanun koyucudur, ayrıca o ne bu hayalleri ne de ikna edici kanıtları kendisi için meydana getirmiştir. Kendisi söz konusu olduğunda bunlar kesindir. Evet, bu hayalleri ve

ikna edici kanıtları bulan odur, ama bunları bir din olarak tesis etmek uğruna yapmamıştır. Hayır, o bu hayaller ve ikna edici kanıtları başkaları için tasarlamıştır. Kendisi söz konusu olduğunda ise bunlar kesindir; başkaları için bir dinken, kendisi için felsefedir. Hakiki felsefe ve hakiki filozof işte budur.

Sakatlanmış felsefeye gelince, sahte filozof, boş filozof veya yalancı filozof, ilimlerle ilgili bir hazırlığı olmadan onları incelemeye girişen insandır. Çünkü incelemeye girişecek kimsenin teorik ilimlere doğuştan istidadının olması, yani Platon'un *Devlet*'te zikrettiği şartları taşıması gerekir. Bu şartlar şunlardır: Esas teşkil eden şeyi anlama ve tasarlamada üstün olmalıdır. Ayrıca iyi bir hafızaya sahip olmalı ve incelemenin getireceği zahmetlere katlanmalıdır. Doğruluğu ve doğru insanları, adaleti ve adil insanları sevmeli, arzu ettiği şeylerle ilgili olarak dikkatli, kavgacı olmamalıdır. Yeme içme konusunda açgözlü olmamalı, şehvet, altın, gümüş ve benzeri şeyleri küçümsemeye dönük tabii bir eğilime sahip olmalıdır. Yüce ruhlu olmalı, halkın gözünde çirkin olan şeylerden kaçınmalıdır. Dindar olmalı, doğruluk ve adalete kolayca boyun eğmeli, kötülük ve adaletsizliğe karşı ise dirençli olmalıdır. Doğru olan şeyleri yapma konusunda kuvvetli bir azme sahip olmalıdır. Ayrıca tabii eğilimine uygun olan kanun ve âdetlere göre yetiştirilmeli, içinde yetiştiği dinin görüşleri ile ilgili doğru kanaatlere sahip olmalı, dinindeki erdemleri ve fiilleri sıkıca uygulamalı, hiçbirini veya en azından çoğunu ihlâl etmemelidir. Ayrıca toplumda yaygın ve genel kabul gören erdemleri benimsemeli, genel kabul gören güzel fiillere aykırı davranmamalıdır. Çünkü eğer bir genç bu tür özelliklere sahipse ve felsefe öğrenmeye koyulur, onu öğrenirse, onun sahte, boş veya yalancı bir filozof olmaması mümkündür.

Yalancı filozof bildiği şeyi başkalarına kabiliyetlerinin izin verdiği ölçüde öğretebileceği en üstün kemale sahip olmaksızın teorik ilimleri elde etmiş kimsedir. Boş filozof daha

ileri gitmeden ve herhangi bir dinde erdemli telakki edilen fiilleri veya genel olarak güzel kabul edilen fiilleri yapma alışkanlığı kazanmadan, tersine, hangi konuda olursa olsun her şeyde kendi arzu ve şehvetine tâbi olarak teorik ilimleri öğrenen kimsedir. Sahte filozof tabiatı bakımından istidadı olmadığı halde teorik ilimleri öğrenen kimsedir. Bundan dolayı teorik ilimlerin tahsilini tamamlamış olsalar bile, boş ve sahte filozofların sahip olduğu ilimler yavaş yavaş hükümlerini yitirir ve insanın erdemleri bakımından mükemmel olması gereken bir yaşa ulaştıklarında da, Platon'un bahsettiği, Herakleitos'un ateşinin sönmesinden daha şiddetli bir biçimde, ilimleri tamamen yok olur. Çünkü birincisinin tabii eğilimleri, ikincisinin ise alışkanlıkları, gençken öğretilmesi mümkün olan şeylere ağır basar, bu da sabır ve meşakkatle öğrendikleri şeyleri muhafaza etmeyi zahmetli kılar. Böylece onu ihmal ederler ve muhafaza ettikleri şey, ateşi, etkisiz kalır, sonra da tamamen sönene dek yavaş yavaş azalır. Bu suretle ondan bir yarar elde edemezler. Yalancı filozofa gelince, o, felsefenin hangi amaçla izlendiğinin henüz bilincinde olmayan kimsedir. Teorik ilimleri veya onların sadece bir kısmını elde eder; elde ettiği kısmın, amacının mutluluk olduğuna inanılan veya halkın çoğunluğu tarafından iyi olarak kabul edilen bazı mutluluk çeşitlerinden ibaret olduğuna inanır. Dolayısıyla, bilgisiyle bu amacı gerçekleştirmeye can atarak, o mutluluğun tadını çıkarmak için uğraşıp durur. Amacına ulaşmış hep orada kalabilir ya da amacına ulaşmanın zor olduğunu görüp bilgisinin gereksiz olduğu kanaatine varır. İşte yalancı filozof böyle biridir.

Hakiki filozof, daha önce zikredilendir. Eğer bu mertebeye ulaştıktan sonra kendisinden yararlanılmazsa, faydalı olmaması onun hatası değildir; bu onu dinlemeyen veya dinlemesi gerektiğini düşünmeyenlerin hatasıdır. O halde nasıl ki bir hekim, ister şifa verebileceği hastalar olsun ister olmasın, ister bu işte kullanacağı aletleri olsun ister olmasın,

ister zengin ister yoksul olsun, hastalara şifa vermek kudret ve maharetinden dolayı hekimse, hükümdar veya *imam* da ister kabul edilsin ister kabul edilmesin, ister kendisine itaat edilsin, ister edilmesin, ister amacında kendisini destekleyen bir grup olsun ister olmasın, maharet ve sanatından ötürü hükümdar veya *imam*dır. Nasıl ki birincinin (hekimin) sözü edilen şeylerden hiçbirine sahip olmaması onun hekimliğini ortadan kaldırmazsa, aynı şekilde ne imamın imamlığı, ne de hükümdarın hükümdarlığı, fiillerinde kullanacağı aletlere veya amacına erişmede yararlanacağı insanlara sahip olmadığı için ortadan kalkmaz.

Bu tarife uygun bir felsefe, bize Yunanlardan, Platon ve Aristoteles'ten kalmıştır. İkisi de yalnızca felsefeyi vermekle kalmamış, aynı zamanda felsefeyi elde etmenin yollarıyla, bozulduğu veya söndüğünde onu yeniden inşa etmenin yollarını da vermişlerdir. Biz önce Platon'un felsefesini ve onun aşamalarını sergilemekle işe başlayacağız. İlk olarak Platon'un felsefesinin ilk kısmını anlatacak, sonra sonuna varıncaya kadar, felsefesinin kalan kısımlarını belli bir düzende sergileyeceğiz. Aynı şeyi ilk kısmından başlayarak Aristoteles'in bize takdim ettiği felsefe için de yapacağız.³

Takdim ettikleri şeyde (Platon ve Aristoteles'in) amaçlarının aynı olduğunu, tek ve aynı felsefeyi sunma niyetinde olduklarını açıkça görebilirsiniz.

3 Yazar Platon ve Aristoteles üzerine yazdığı ve bunu izleyen iki risaleye atıfta bulunuyor. (e.n.)

