



İBN MİSKEVEYH

Mutluluk ve Felsefe

TERTİBU'S-SA'ÂDÂT
VE MENÂZİLU'L-ULÛM

Neşir, Tercüme ve İnceleme
HÜMEYRA ÖZTURAN

İbn Miskeveyh

Yaklaşık olarak 320/932-421/1030 yılları arasında yaşamış olan İbn Miskeveyh; felsefe, tıp, simya, edebiyat ve tarihle meşgul olmuş bir İslâm düşünürüdür. Hayatını Re'y, Bağdat ve Şîraz'da geçirmiş olan filozof, Fârâbî ekolüne bağlı olup; Ebu Reyhan el-Bîrûnî, Ebu Hayyan et-Tevhidî gibi ünlü çağdaşlarıyla görüşerek bilgi alışverişinde bulunmuştur. Felsefe, tıp, edebiyat ve tarihe dair otuzu aşkın eseri olmasına rağmen bunlardan çok azı günümüze kadar ulaşabilmiştir. İbn Miskeveyh'in en bilinen eseri, İslâm ahlâk düşüncesinin mühim kaynaklarından bir sayılan *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a`rak*'tır. Yine ahlâk düşüncesi bakımından son derece önemli olan bir başka eseri *Tertîbu's-sa`â`dât ve menâzilu'l-ulûm* eseri ise *Tehzîb*'in gölgesinde kalmış, ilim çevrelerinin dikkatinden kaçmıştır. Bu eser, hem İbn Miskeveyh'in felsefeye giriş mahiyetindeki bir çalışması olup hem de ahlâk ve felsefe arasındaki bağı ortaya koyması açısından filozofun ahlâk düşüncesini de yansıtmaktadır.

KLASİK

İSLÂM FELSEFESİ DİZİSİ

Dizi Editörü M. Cüneyt Kaya

KİNDİ: FELSEFÎ RİSALELER / Mahmut Kaya

İBN RÜŞD FELSEFESİ / Hüseyin Sarioğlu

İslâm Filozoflarından FELSEFE METİNLERİ, der. ve trc. Mahmut Kaya

İBN SİNÂ'NIN MİRASI / Dimitri Gutas, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE ELEŞTİRİLERİ / Fatih Toktaş

FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI (Tehâfütü'l-felâsife) / Gazzâlî, neşir ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu

KİTÂBU'L-BURHÂN / Fârâbî, neşir ve trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper

VARLIK ve İNSAN / Ömer Mahir Alper

İBN SİNÂ METAFİZİĞİ / Robert Wisnovsky, trc. İbrahim Halil Üçer

VARLIK ve İMKÂN: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi / M. Cüneyt Kaya

FELSEFE ve ÖLÜM ÖTESİ / İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî, haz. Mahmut Kaya

GÜZELİN PEŞİNDE: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik / Ayşe Taşkent

İTİKADDA ORTA YOL / Gazzâlî, neşir ve trc. Osman Demir

GAZÂLÎ'NİN FELSEFÎ KELÂMI / Frank Griffel, trc. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç

İSLÂM MANTIK TARİHİ / Tony Street, der. ve trc. Harun Kuşlu

AKIL ve AHLÂK: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı / Hümeysra Özturan

FELSEFE, TIP ve TARİH: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme / ed. Mustakim Arıcı

VARLIK ve İDRAK: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru / İbrahim Kalın, trc. Nurullah Koltaş

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SÜREKLİLİK ve DEĞİŞİM: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği, ed. M. Cüneyt Kaya

OSMANLI FELSEFESİ: Seçme Metinler, der. ve trc. Ömer Mahir Alper

NEDENSELLİK KİTABI / Kâdî Abdülcebbar, neşir ve trc. Osman Demir

FAHREDDİN RÂZÎ SONRASI METAFİZİK DÜŞÜNCE: Kâtibî Örneği / Mustakim Arıcı

KELÂMDA NEDENSELLİK: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan / Osman Demir

İKİNCİ ANALİTİKLER'İN ORTA ŞERHİ / İbn Rüşd, neşir ve trc. Hacı Kaya

DOĞA VE ÖZNELLİK Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi / Yunus Cengiz

VARLIK, BİLGİ, HAKİKAT (Mişkâtü'l-envâr) / Gazzâlî, haz. Mahmut Kaya

NASÎRUDDİN TÛSÎ'DE ÖNERMELER MANTIĞI / Harun Kuşlu

DİL, SÖZ VE FESAHÂT: Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin Sözdizim Nazariyesi / M. Taha Boyalık

BİR VE ÇOK: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem / M. Cüneyt Kaya

ŞERİAT VE HAKİKAT: Tasavvufun Teşekkül Süreci / Hacı Bayram Başer

VARLIK VE AKIL: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi / Ali Tekin

MUTLULUK VE FELSEFE / İbn Miskeveyh, neşir ve trc. Hümeysra Özturan

MUTLULUK VE FELSEFE

Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi
[ve İlimlerin Menzilleri]
(Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>)

İBN MİSKEVEYH

Neşir, Tercüme ve İnceleme
Hümeyra Özturan

KLASİK

KLASİK

149. Kitap

İslâm Felsefesi 33

Dizi Editörü **M. Cüneyt Kaya**

Mutluluk ve Felsefe

Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi

[ve İlimlerin Menzilleri]

(Tertibu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>)

İbn Miskeveyh

Neşir, Tercüme ve İnceleme

Hümeýra Özturan

Çeviri Eser

© Hümeýra Özturan, 2017

© Klasik, 2017

Birinci Basım Haziran 2017

ISBN 978-975-2484-05-4

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika no: 15813

Kapak **Salih Pulcu**

Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Çilt Şenyıldız Matbaacılık

Sertifika No: 11964

Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit.

No: 19/C 102

Topkapı/İstanbul

Tel: 0212 483 47 91

KLASİK

Vefa Cad. No: 48 34134 Vefa Fatih İstanbul

Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00

klasik@klasikyayinlari.com

www.klasikyayinlari.com

facebook.com/klasikyayinlari

twitter.com/klasikyayinlari

ÖNSÖZ

Bu risaleyle yolum, 2009 yılında Bilim ve Sanat Vakfı'nda Yrd. Doç. Dr. Hızır Murat Köse tarafından düzenlenen İslâm Siyaset Düşüncesi Atölyesi için hazırladığım İbn Miskeveyh'e dair çalışmam esnasında kesişti. İbn Miskeveyh'in eserlerinin yazmalarını tararken, İstanbul Millet Kütüphanesi'nde akaid konusunu muhtevi *Kitâbu Tertibi's-sa'âdât* isimli İbn Miskeveyh'e ait görünen bir eser kaydına rastladım. Aklıma hemen İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-ahlâk*'ta zikrettiği *Kitâbu's-Sa'âde* geldi ve söz konusu kaydın bu çalışmaya ait olup olmadığını anlamak için hemen eseri inceledim. Gördüm ki bu, *Tehzibu'l-ahlâk*'ın hâşiyesinde yazılmış *Tertibu's-sa'âdât* risalesini içeren taş baskı bir nüshaydı. Risaleyi elde edince, risalenin ilim çevrelerinde ne kadar bilindiği, diğer nüshalarının nerelerde olduğu ve edisyonunun yapıp yapılmadığı hususlarını araştırdım. Neticede gördüğüm, risalenin Türk araştırmacıların eline hiç geçmediği, İbn Miskeveyh'e dair yapılmış çalışmalarda ya yok sayıldığı ya da sadece ismi zikredilmek suretiyle geçildiği. Risalenin isminin zikredildiği kaynaklarda, risalenin iki edisyonundan bahsedildiğini gördüm ve bu edisyonların peşine düştüm. Beni son derece şaşırtan bir tevafukla, kendisiyle bir sohbetimiz esnasında bu edisyonlara sahip olduğunu öğrendiğim ve sonrasında da edisyonları temin etmemi sağlayan Prof. Roxanne Marcotte'a bu vesileyle teşekkür etmek isterim.

Tertibu's-sa'âdât risalesine dair yukarıda bahsedilen bilgi eksikliği nedeniyle risalenin orijinal metin ve Türkçe tercümesinin, akademik çevrelerin istifadesine sunulması gerekliliği aşikârdır. Bu sebeple ve daha ileri çalışmalara vesile olması amacıyla risaleyi Arapça metni ve tercümesiyle beraber yayınlamaya karar verdim. Metnin başına ise risalenin kaynakları ve muhtevasına dair bir giriş ekledim. Eser iki açıdan önemli görünmekteydi: İlk olarak bir ahlâk eseri olması bakımından İslâm ahlâk felsefesi açısından, ikinci ola-

rak da eserin son kısmında yer alan ilimler tasnifi nedeniyle. Eserin ilimler tasnifi meselesi bakımından ihtiva ettiği bilgi ve problemleri, Sholomo Pines ve Dimitri Gutas müstakil makalelerde incelemiştir. Bu nedenle ilimler tasnifine dair bahiste daha ziyade Pines ve Gutas'ın tespitlerini aktarmakla yetindik. Ancak İslâm ahlâk felsefesi bakımından risalenin önemi henüz incelenmemiştir ve hâlen de daha ileri analizlere açıktır. Biz incelememizde, risalede ortaya konan ahlâk düşüncesinin açıkça kaynağı olduğu görülen bazı eserlerle karşılaştırmalar yapmak, İbn Miskeveyh'in diğer temel ahlâk eseri *Tehzibu'l-ahlâk*'la *Tertib*'in farklarına dikkat çekmek ve risalede özgün görünen noktalara işaret etmekle yetindik.

Çalışmam esnasında pek çok kişinin yardımını aldım. Öncelikle risaleyle karşılaşmama vesile olan ve yayınlama hususunda beni teşvik eden hocam Yrd. Doç. Dr. Hızır Murat Köse'ye müteşekkirim. Yayın sürecinde büyük emeği olan Semih Atış'e, tercümemi istişare ederek önerileri ve uyarılarıyla metni benim için daha anlaşılır kılan hocam Prof. Dr. Ali Durusoy'a, İran edisyonundaki Farsça ifadeler hususunda beni aydınlatan Yrd. Doç. Dr. Turgay Şafak'a ve metni okuyarak değerli tashihler yapan Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya şükran borçluyum. Bu mütevazı yayının, İslâm ahlâk felsefesine dair daha kapsamlı ve doyurucu çalışmalar için bir malzeme teşkil etmesini dilerim.

Hümeýra Özturan

Altunizade, Eylül 2014

İÇİNDEKİLER

Önsöz 5

Giriş 9

1. İbn Miskeveyh'in Hayatı ve Eserleri 9
 2. *Tertîbu's-sa'âdât* Risalesi 10
 - a. Risalenin Yazma ve Neşirleri 11
 - b. Risaleye Dair Literatürdeki Bilgiler 13
 - c. Risaleye Dair Bir İnceleme 15
 - i. Risalenin Muhtevası 15
 - ii. Risalenin Kaynakları 24
 - iii. Risalenin İslâm Ahlak Felsefesi Bakımından Önemi 37
 - iv. Risalenin İlimler Tasnifi Bakımından Önemi 40
 3. Risalenin Edisyonuna Dair Bilgiler 41
- Kaynakça 43

Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>: Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri]

Neşir ve Tercüme 45

- [İnsan İçin Belirlenmiş Olan Mutluluk Nedir?] 47
- [Giriş] 48
- [Bedenin Organları Tabiatın Aletleridir] 49
- [İnsana Özgü Yetkinlik] 51
- [Mecazî, Hakikî ve Zannî Mutluluk] 53
- [Ortak Mutluluk] 54
- [Hususî Mutluluk] 55
- [Yatay ve Dikey Açından Mutluluk] 57
- [İnsanların Gayelerindeki Farklılıklar ve Mutluluk Konusundaki Zanları] 59
- [Aristoteles'e Göre Mutlulukların Cinsleri] 60
- [En Yüce Mutluluk] 61
- [Aristoteles'in En Yüce Hedef Olarak Önüne Koymuş Olduğu Diğer Gaye] 62
- [En Yüce Mutluluğa Ulaşmanın Alametleri] 63
- [Durumların Üç Kısma Taksimi] 66
- [Aristoteles'in Bu Konuda Yaptığı Şey] 68

[Sanatın Diğer İki Kısma Bölünmesi]	72
[Bu İki Sanatı, Pavlus'un Enûşirvân'a Yazdığı Kitabında Aristoteles'in Yaptığını Zikrettiği Gibi Düzenleme]	73
[Aristoteles: Mantık Disiplini]	75
[Nahiv, Aruz ve Mantık Arasında Mukayese]	77
[Aristoteles'in Tasnifleri]	80
[Hikmet Öğreniminin Sebepleri]	89
[Son Hedef ve En İleri Olgunluk (Düzeyi)]	91

Sözlük 94

Dizin 95

Giriş

1. İbn Miskeveyh'in Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb olan filozof, esasında lakabı olan Miskeveyh ismi nedeniyle İbn Miskeveyh olarak bilinmektedir. Hazinedârlık yaptığı için el-Hâzin lakabı da vardır. Vefat tarihi Yâkut el-Hamevî'nin belirttiğine göre 9 Safer 421 / 16 Şubat 1030'dur. Rey, Bağdat, Şiraz ve İsfahan şehirlerinde bulunmuş ve İsfahan'da vefat etmiştir.¹

Tabakâtlarda verilen bilgiler genelde İbn Miskeveyh'in Büveyhîlere hizmeti çerçevesindedir. Döneminin seçkinlerinden olan İbn Miskeveyh'in, gençlik çağlarında Büveyhî veziri el-Muhellebî'nin yakın dostu olduğu ve onun nedimliğini yaptığı, sonrasında da Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd'in kütüphanecisi olarak görev aldığı kaynaklarda yer almaktadır. Kütüphanecilik görevinden sonra Adudüddевle'nin hazinedârlığını ve nedimliğini yapmış, Adudüddевle'nin ölümünden sonra oğlu Ebü'l-Feth Samsâmüddевle zamanında da bu görevine devam etmiştir.²

Söz konusu görevleri nedeniyle filozofun pek çok âlim ve filozofla görüşme ve kendilerinden ders okuma imkânı bulduğu ifade edilmiştir. Filozofun çağdaşı olan İbn Sînâ ile arasında geçtiği rivayet edilen ilginç bir hikâyeyi Beyhakî aktarmaktadır: Rivayete göre İbn Sînâ bir gün İbn Miskeveyh'in ve öğrencilerinin meclisine girerek İbn Miskeveyh'e bir ceviz fırlatır ve "Bu cevizin yüzölçümünü arpalarla ölç!" diyerek filozofun fizik bilgisini hafife aldığını gösterir. Bunun üzerine İbn Miskeveyh, yazmış olduğu ahlâk eseri *Tehzîbu'l-ahlâk*'ından parçaları İbn Sînâ'ya doğru fırlatır ve ahlâkını düzeltmesi gerektiğini söyler.³

1 Yâkut el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, II, 88-96; İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hükemâ*, 331.

2 Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, II, 340; Yakut el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, II, 88-96; Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, 346-347.

3 Beyhakî, *Tetimme*, 28-29.

Filozofun dinî, ilmî ve ahlâkî şahsiyetine dair de tabakâtlarda muhtelif bilgiler yer almaktadır. Yâkut el-Hamevî, filozofun Mecusî iken Müslüman olduğunu iddia ederken, Büveyhîler hizmetinde bulunmuş olması nedeniyle İbn Miskeveyh'in Şîî olduğu da düşünülmüştür. Filozofun edebî ve antik ilimlerde âlim bir kişi olup zeki, güzel şiir yazar, edebiyat ve belâgatta yetenekli, güzel üslup sahibi birisi olduğu, esasında kimya ilmine de düşkün olduğu fakat Büveyhî hükümdarına hizmet etmesi nedeniyle bu ilimle fazlaca iştigal edemediği ifade edilmiştir. Filozofun ahlâken olgun, iyi ahlâk sahibi ve erdemli olduğu söylenmekle birlikte, kendisinin cimri, sıradışı ve kibirli olduğu şeklinde rivayetler de vardır.⁴

Filozofun tarih, edebiyat, felsefe gibi farklı alanlara dair kaleme almış olduğu muhtelif eserleri bulunmaktadır. Tarih alanında en öne çıkan eseri *Tecâribu'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*'de, Nuh Tufanı'ndan 369/979-980 yılına kadarki hadiseleri konu edinmiştir.⁵ Edebiyat alanında ise pek çok tabakâta *Ünsü'l-ferîd* isimli bir eserinden bahsedilmektedir. Pek çok şiir, özlü söz ve hikâye içerdği aktarılan bu eser günümüze ulaşmamıştır.⁶ Metafiziğe dair eseri *el-Fevzü'l-asgar*, ahlâkî hikemiyâta ilişkin eseri *Câvidân-Hired*, adalete dair risalesi *Risâle fî mâhiyyeti'l-adl* ve en meşhur eseri *Tehzîbü'l-ahlâk* ise günümüze ulaşmış temel eserlerindendir.

2. *Tertîbu's-sa'âdât* Risalesi

Tehzîb'te adı geçtiği için ondan önce yazıldığı anlaşılan risaleyi, içerisindeki bir atıf nedeniyle İbn Miskeveyh'in İbnü'l-Amîd'in hizmetinde olduğu dönemde yazdığı da düşünüldüğünde, filozofun en erken tarihli eserlerinden biri olarak nitelenebilir. Risalenin kaleme alınma tarihi kesin olmamakla beraber Arkoun, 358-360/969-971 tarihleri arasında yazıldığı tahmininde bulunmaktadır.⁷ İbn Miskeveyh risalenin başında, kendisine mutluluk mertebelerinin sorulduğunu, kendisinin de cevaben bu eseri kaleme aldığını belirtmektedir. Muhammed Arkoun, söz konusu talebin, filozofun risalenin başında "üstat" olarak andığı, hocası Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd tarafından olduğunu düşünmektedir.⁸

4 Yâkut el-Hamevî, II, *İrşâdu'l-erîb*, 89-93; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, II, 340.

5 Yâkut el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, II, 88-89.

6 Yâkut el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb*, II, 88-89; Beyhakî, *Tetimme*, 28; Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh*, II, 340.

7 Arkoun, *L'Humanisme Arabe*, 107.

8 Arkoun, *L'Humanisme Arabe*, 107-108. Arkoun bu yorumu yapmış olsa da, "üstat" ⇨

a. Risalenin Yazma ve Neşirleri

Tertibu's-sa'âdât risalesinin elimize ulaşan en eski iki nüshasından biri, 1314/1896-1897 tarihli Tahran'da hazırlanmış taş baskı *Resâil-i Molla Sadrâ* içinde yer alan *el-Mebde' ve'l-me'âd* risalesinin hâşiyesinde bulunmaktadır.⁹ Aynı tarihte hazırlanmış taş baskı nüshadan bir diğeri ise *Mekârimu'l-ahlâk*'ın hâşiyesinde dir. Bu iki taş baskı, İran Meclis Kütüphanesi'nde bulunan bir el yazmasıyla beraber *Gunçe-i Bahâristân Mecmua-yı 18 Risâlât der Mantık, Felsefe, Kelâm ve İrfân*¹⁰ içinde tahkik için kullanılmıştır. Metin, Meclis Kütüphanesi'ndeki bir el yazmasına (İslâmî Şûrâ Meclis Kütüphanesi, nr. 7001) dayanılarak hazırlanmış, söz konusu iki taş baskıdan da büyük oranda istifade edilmiştir. Önsözde söz konusu el yazmasının müteahhir bir yazma olduğu belirtilmekte, fakat tarihi verilmemektedir. Çünkü bu yazmanın son sayfası yoktur, bu nedenle tarih kısmı da günümüze ulaşmamıştır. Editörün verdiği bilgilere göre yazmanın bir sayfası da eksiktir; taş baskılar kullanılarak eksik kısım tamamlanmıştır. Edisyonda metin, paragraflar haline getirilmek suretiyle konuya göre başlıklandırılmıştır.

Risalenin bir başka edisyonu, Kahire'de Şeyh Seyyid Ali et-Tobcî es-Suyûtî tarafından uzunca bir önsöz eklenerek yapılmıştır. İlk baskısı 1335/1917'de yapılan risalenin ikinci baskısı 1346/1928'de hazırlanmıştır.¹¹ Risalenin ikinci baskısında, metnin hangi yazmaya dayandığına dair herhangi bir bilgi verilmezken, Dimitri Gutas, ilk baskıda verilen bilgiden hareketle edisyonun, İbn Sînâ'nın *Mecmua'sına* (Kahire Darü'l-kütüb, Hikmet 6, Mustafa Fâzıl, vr. 210^a-217^b) dayandığını belirtmektedir.¹²

Seyyid Ali et-Tobcî, neşrin ikinci baskısına, nefis ve ahlâka dair otuz sayfalık bir mukaddime eklemiştir. Mukaddimenin hemen ardından, İbn Miskeveyh'in risalesine geçilmektedir. Nâşir, metni paragraflar haline getirmekle beraber herhangi bir başlıklandırma yapmamıştır. Ancak metnin sonundaki fihristte, konuya göre metin başlıklandırılmış ve sayfa numaraları bu başlıklara göre verilmiştir.

kavramının geçtiği ifade, üstat ile kastedilen kişinin Aristoteles olmasına da imkân vermektedir.

9 Risalenin bu baskı içindeki sayfa numaralarını Dimitri Gutas veriyor: *Resâil-i Molla Sadrâ*, 422-462 (Gutas, "Paul the Persian", 231-267).

10 İmâmî (ed.), *Gunçe-i Bahâristân*.

11 Şeyh Seyyid Ali et-Tobcî es-Suyûtî'nin önsözüyle, el-Matbaatü'l-Arabiyye bi-Mısriyye, Mısır 1346/1928.

12 Gutas, "Paul the Persian", 231.

Risalenin herhangi bir edisyona tabi tutulmamış bir yazması da hâlen Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 403 numaradaki mecmuada bulunmaktadırdır.¹³ *Tertîbu's-sa'âdât*, pek çok risaleyi içeren bu mecmuanın ilk sırasında yer almaktadır (1b-8a).¹⁴ Bir bütün olarak istinsahı 726-727/1326-1327 yıllarında tamamlanmış, Abdülvâhid b. Talha b. Salih el-Ma'adî el-Esedî ve el-Murtazâ el-Hüseynî el-Simnânî tarafından istinsah edilmiştir. *Tertîbu's-sa'âdât* risalesinin istinsah tarihi 15 Ramazan 726/15 Ağustos 1326 olarak risalenin sonuna not düşülmüştür. Bu risalenin müstensihinin el-Murtazâ el-Hüseynî el-Simnânî olduğu ve Bağdat'ta bulunduğu da bu nottan anlaşılmaktadır. İstinsah tarihi nedeniyle bu yazmanın, *Tertîb*'in mevcut yazmaları içinde en eskisi olduğunu düşünmek şimdilik mümkün görünmektedir.

Tertîbu's-sa'âdât risalesinin İstanbul'a da ulaştığını, Millet Kütüphanesi'nde bulmuş olduğumuz iki taş baskıdan anlıyoruz.¹⁵ Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî 1401/9 ve 1402/9 numaralarda kayıtlı bulunan risale, İbn Miskeveyh'e ait *Tehzîbu'l-ahlâk* kitabının haşiyesinde yer almaktadır. Cemaziyevvel 1314/Ekim 1896'da kitabın, Zilhicce 1314/Mayıs 1897'de kitabın haşiyesindeki risalenin, Esedullah b. Muhamed Hüseyin el-Yezdî el-Heratî tarafından taş baskı için istinsah edildiği kitabın başındaki nottan anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu kitabın, on dokuzuncu yüzyıl

13 Ramazan Şeşen'in makalesinden anlaşıldığı kadarıyla yazma, daha öncesinde "Diyarbakır Kütüphanesi A Dolabı nr. 2213'te" kayıtlı idi. Makale sahibinin söz konusu yazmaya dair verdiği diğer bilgiler şöyledir: "(Süleymaniye Mikrofilm Arşivi nr. 1551) Miklablı, şirazeli, sırtı kahverengi meşin, üzerine ebrulu kağıt yapıştırılmış bir mukavva bir cilt içinde 245 yaprak. 18,5 X 13 (16 ilâ 14 X 11 ilâ 6,5) cm. ebadında, aharlı, bej renkte bir kağıt. Her sahifede harekesiz ve noktasız siyah bir nesihle 25 satır. Yalnız, yap. 44b-63b arası noktalı, yap. 1b-31b arası 29, yap. 33b-42a arası 38 satır. Söz ve fasıl başlarının üstüne çizilen çizgiler kırmızı mürekkepledir. Nüsha tasahhü görmüş, mütalaa edilmiş, hamîşe ve satır aralarına metinle alakalı bazı izahlar kaydedilmiştir. İçindeki metametrik ve hey'ete dair eserlerin şekilleri ve denklemleri verilmemiştir." Şeşen, "Diyarbakır Kütüphanesi'nde Bulunan Bazı Yazmalar", 193-228.

14 Yazmanın içinde yer alan diğer risaleler şöyledir: vr. 8 b-31 b, *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla*, vr. 33b-42a, *Kitâb fî ihrâc ma fî kuvvâtî'l-usturlâb ile'l-fî'l*, vr. 44b-63b, *Kitâb yetime fî ilmi'l-hisâb*, vr. 64b-70a, *Kitâb ile'l-cebr ve'l-mukâbele*, vr. 70a-71b, *Lum'a fî hisâb al-hata'ayn*, vr. 71b-72b, *Risâle fî'l-fark beyne mevzûi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-kelâm*, vr. 82a-113a, *Kitâbü't-Tezkire fî ilmi'l-hey'e*, vr. 117b-157a, *Ta'dil al-mi'yar fî nakd Tenzîli'l-efkâr*, vr. 159b-245 b, *Kitâbu Makâsidi'l-felâsife* (Şeşen, "Diyarbakır Kütüphanesi'nde Bulunan Bazı Yazmalar", s. 205-228)

15 Literatürdeki hiçbir eserde İstanbul'daki bu nüshalardan bahsedilmemektedir. Sa-dece Dimitri Gutas, makalesinde İstanbul'da yazmasının olmamasına bir soru işareti koyarak şüphesini not düşmüştür.

sonlarında İranlı bir müstensih/editörün elinden çıktığını söyleyebiliriz. Kitapta *Tertîb*'den başka sekiz risale bulunmaktadır.¹⁶

b. Risaleye Dair Literatürdeki Bilgiler

İbn Miskeveyh *Tehzîbu'l-ahlâk*'ta bu risaleden dört kez bahsetmekte ve üçünde *Tertîbu's-sa'âdât* adını, birinde ise *Tertîbu's-sa'âdât ve menâzîlu'l-ulûm* adını zikretmektedir. Bunlardan başka bir de *er-Risâletü'l-müs'ide* adlı eserinden bahsetmektedir ki, bunun *Tertîb* risalesi olup olmadığı kesin olarak bilinmese de, filozofun *er-Risâletü'l-müs'ide* eserinde değindiğini söylediği “insanın kendine has kemâli” meselesi *Tertîb*'de de yer almaktadır. Ayrıca [aşağıdaki Arapça metindeki nüshalardan biri olan] س yazmasının başında, “İbn Miskeveyh'in ifadesine göre *er-Risâletü'l-müs'ide* isimli risale” ifadesi yer almaktadır. Ancak *er-Risâletü'l-müs'ide*, *Sıvânu'l-hikme*'de İbn Miskeveyh'in eserleri sayılırken ayrı bir eser gibi anılmaktadır. Risalenin *Tertîbu's-sa'âdât ve menâzîlu'l-ulûm* şeklindeki tam adı yine *Sıvânu'l-hikme*'de geçmektedir.¹⁷ Eserde mutlulukların tasnifinin yapılmış olması *tertibü's-sa'âdat* adının, risalenin son kısmında Pavlus'un Enûşîrvân'a yazdığı kitapta Aristoteles'in ilimlerini düzenlediği tertibin zikredilmesi de *menâzîlu'l-ulûm* adının sebebi olarak görülmektedir.

Tertîbu's-sa'âdât ikincil kaynaklarda adı pek geçmeyen, hakkında müstakil çalışmaların yok denecek kadar az olduğu bir eserdir. Brockelman *GAL*'de bu eseri zikretmemektedir. A. İzzet, *İbn Miskeveyh: Felsefetühü'l-ahlâkiyye ve mesâdiruhâ* eserinde,¹⁸ M. Abdülhak Ensârî *The Ethical Philosophy of Miskawaih* çalışmasında,¹⁹ B. H. Siddîqî, “Al-Farabi and Miskawaih on the Classification of Sciences” makalesinde,²⁰ M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh*'te²¹ genel bilgiler vermekte,²² Shlomo Pines “Ahmad Miskawayh and Paul the Persian”

16 Kitaptaki diğer risaleler şunlardır: *el-Mebde' ve'l-me'âd*, *Risâle fî sirri'n-nokta*, *Risâle fî'l-haşr*, *Risâle fî'l-mezâhir*, *Risâle ketebehâ ilâ şemsi'l-ceylânî*, *Tehzîbu'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk*, *Risale fî'l-cevab ani'l-esileti'n-Nâsiriyye*, *Tahkik fî sıfati'l-ârifin*.

17 Sicistânî, *Sıvânü'l-hikme*, 347.

18 A. İzzet, *İbn Miskeveyh: Felsefetühü'l-ahlâkiyye ve mesâdiruhâ* (Kahire, 1946).

19 Abdul Hag Ansari, *The Ethical Philosophy of Miskawaih* (Aligarh: The Aligarh Muslim University Press, 1964).

20 B. H. Siddîqî, “Al-Farabi and Miskawaih on the Classification of Sciences”, *İqbal*, 12. iii (1964), 55-63.

21 Mohammad Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh' Philosophe et Historien* (Paris: Vrin, 1970).

22 Gutas, “Paul the Persian”, 232.

makalesinde,²³ risalede yer alan ilimler tasnifinin kaynağı meselesine odaklanarak bu hususta daha derin bir inceleme yapmaktadır.

Dimitri Gutas, “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Bagdad” makalesinde, risalede yer alan ilimler tasnifinin kaynağı meselesini ele almaktadır. Roxanne Marcott ise “İbn Miskawayh’s *Tartib Al-Sa’adat* (The Order of Happiness)” adlı makalesinde²⁴ risalenin muhtevasını özetlemekle yetinmektedir.

Türkçe kaynaklarda da durum farklı değildir. İzmirli İsmail Hakkı “Miskeveyh’in Felsefesi, Eserleri” makalesinde²⁵ *Tertîbu’s-sa’âdât* risalesinden bahsetmekte, muhtevasına dair kısaca bilgi vermektedir. Risalenin Kahire’de neşredildiğinden haberdar olan İsmail Hakkı, İstanbul kütüphanelerinde nüshası bulunup bulunmadığından söz etmemektedir. Ramazan Şeşen, “Diyarbakır Kütüphanesi’nde Bulunan Bazı Yazmalar” makalesinde,²⁶ *Tertîb*’in Diyarbakır Kütüphanesi’ndeki yazma nüshasını kısaca tanıtmakta, eserin başka bir nüshasına rastlamadığını, bu kitabın muhtemelen *Dâru’l-kütüb Fihristi* I, 256’da ve *Fihristü’l-mahtûtâtî’l-musavvere* I, 221’de adı geçen *Kitâbu’s-Sa’âde* olduğunu belirtmektedir. TDV *İslâm Ansiklopedisi* “İbn Miskeveyh” maddesinde Mehmet Bayrakdar risaleden bahsetmekte ve Kahire edisyonunun künyesini vermektedir.²⁷

İbn Miskeveyh’in ahlâk felsefesine dair kaynaklara gelince, Macid Fahri’nin *Ethical Theories in Islam* eserinde *Tertîb*’e de atıfta bulunmak suretiyle İbn Miskeveyh felsefesinin aktarıldığı görülmektedir. Bunun dışında bilhassa ülkemizde yayımlanmış olan İslâm felsefesi kaynaklarında ve İslâm ahlâk felsefesine dair eserlerde risaleden pek söz edilmediğini ve eserin Türkçe literatürde genel olarak bilinmediğini söylemek mümkündür. Bu nedenle de İbn Miskeveyh’in ahlâk felsefesi konu edildiğinde, filozofun *Tehzîbu’l-ahlâk* eseriyle sınırlı bir çerçeve çizilerek *Tertîb*’in çoğunlukla gözardı edildiği görülmektedir.

23 Shlomo Pines “Ahmad Miskawayh and Paul the Persian”, *İrân-Shinâsî* 2/2 (1971): 121-129.

24 Roxanne Marcott, “İbn Miskawayh’s *Tartib Al-Sa’adat* (The Order of Happiness)”, *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections among Judaism, Christianity and Islam*, ed. Y. Tzvi Langermann (Brill: Leiden, 2012), 141-161.

25 İzmirli İsmail Hakkı, “Miskeveyh’in Felsefesi, Eserleri”, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, IV/11 (1929), 60.

26 Şeşen, “Diyarbakır Kütüphanesi’nde Bulunan Bazı Yazmalar”, 193-228.

27 Bayrakdar, “İbn Miskeveyh”, 207. Verilen künyede yayın tarihi 1928 olması gerekirken, yanlışlıkla 1982 şeklinde yazılmıştır.

c. Risaleye Dair Bir İnceleme

i. Risalenin Muhtevası

İbn Miskeveyh risalenin en başında, kendisine mutluluğun mertebelerinin sorulduğunu, bunun üzerine de bu risaleyi yazmayı vaadettiğini belirtmektedir. Filozofun, risalesinde cevabını aradığı sorular şunlardır: İnsan için söz konusu olan mutluluk nedir, nasıl elde edilir? İnsanların insan olmak bakımından ortak olduğu mutluluk nedir? Söz konusu mutluluk, üzerinde anlaşmaya varılmış tek bir mutluluk mudur, bu konuda farklı görüşler var mıdır ve muhtelif mutluluklar söz konusu mudur? Mutluluklar arasında bir hiyerarşi var mıdır? Mutluluk, gayret ve çalışma ile elde edilebilir mi, bu konuda âlimlerin görüşleri nelerdir? Mutluluk ne kadar bir sürede elde edilir, insan ömrü bunun için yeterli midir? Kişinin bu yolda edinmesi gereken sanat ve diğer araçlar nelerdir, kişi nasıl bir yol takip etmelidir?

Yukarıda zikredilen sorular itibarıyla risale, salt bir ahlâk eseri gibi görünse de, sorulara verilen cevapların mahiyeti, risalenin bir ahlâk eserinden ziyade bir felsefeye giriş çalışması olarak nitelendirilmesini mümkün kılmaktadır. Çünkü ileride görüleceği üzere mutluluk, pek çok İslam filozofunda olduğu gibi İbn Miskeveyh'te de hikmet yoluyla kazanılan bir şeydir ve ancak felsefî ilimlerin sırasıyla tahsili neticesinde elde edilecektir. Mantık külliyyatının tahsili ile başlayan hikmet yolu, nazarî ve amelî ilimlerin de elde edilmesiyle insanı kemâl noktasına ulaştıracak ve mutluluğu sağlayacaktır. İşte İbn Miskeveyh'in mutluluğa dair risalesinin, *menâzilu'l-ulûm*, yani ilimlerin menzilleri konusuyla kesiştiği nokta da budur. Mutluluk, ilim menzillerinde sırasıyla durmakla ve böylece söz konusu ilimlerin kazanılmasıyla ortaya çıkacaktır. Risalede Aristoteles'in konu edilişi de bu bağlamdadır. İbn Miskeveyh, Aristoteles külliyyatının tasnifini vermek suretiyle mutluluğa ulaştıracak hikmet öğretimi metodolojisini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Ahlâk ve mantığı birleştiren yapısı nedeniyle risale, iki temel bölümden oluşuyor gibidir. 46. ve 47. paragraflar²⁸ eserin söz konusu iki ayrı kısmını birleştirir mahiyettedir. İlk bölüm, aşama aşama mutluluk bahsini işlemektedir. İbn Miskeveyh öncelikle, insana dair mutluluğun ne olduğu araştırmasıyla başlamaktadır. Yazarın, zanaatı tabiata benzetmekle yaptığı ilk kıyas, yukarıda zikredilen soruları sırayla cevaplayacak bir argüman zincirinin ilk basamağıdır. İbn Miskeveyh'e göre zanaat da tıpkı tabiat gibi, kendine

28 Verilen paragraf numaraları bu kitaptaki tahkik ve çeviriye aittir.

ait yetkinliği (*kemâl*) olan araçlarla doludur. Mesela keserin, testerenin kendine has yetkinlikleri vardır. Her ne kadar bazı işlerde testere, keserin işini yapabilse de, keserin bütün işlerini testerenin yerine getirmesi mümkün değildir. Zaten böyle olsaydı, keserin varlığı anlamsız ve boş olacaktı. O halde zanaattaki her aracın kendine has, bir diğeriyle bütünüyle ortak olmadığı özel bir yetkinliği söz konusudur. Filozof, söz konusu kıyasın insan bedeni için de geçerli olacağını, kalp, beyin, damarlar gibi organların her birinin kendine has bir görevi ve bu görevi tam anlamıyla yapması demek olan yetkinliği olacağını belirtmektedir.

İbn Miskeveyh'in yukarıdaki kıyaslarla amaçladığı asıl husus, tabiat, zanaat ve beden böyle iken insan nefsinin kendine has bir yetkinliğinin olmadığını düşünmenin imkânsız oluşunu göstermektir. O halde filozofa göre varlıkların en şerefli olan insanın da sadece kendine has olan, diğer varlıklarla ortak olmadığı özel bir görevi ve yetkinliği vardır. İbn Miskeveyh, insana has yetkinliği belirtmeden önce tam bu noktada başka bir hususa dikkat çekmekte, yetkinliğin uzak ve yakın olmak üzere iki türlü olduğunu (*el-kemâlü'l-garîb* ve *el-kemâlü'l-baîd*) belirtmektedir. Çekicin yakın yetkinliği sert cisimleri düzlemek, uzak yetkinliği ise mühür yapmak olduğuna göre, insanın da bu şekilde uzak ve yakın yetkinliği vardır. Filozofa göre insanın yakın yetkinliği, "fiillerini düşünme (*reviyye*) ve ayırt etme (*temyîz*) yoluyla gerçekleştirmesi, onları aklın gerektirdiği şeye göre düzenlemesidir". Böylelikle İbn Miskeveyh, akıl eksenli bir ahlâkî yaklaşım belirlediğini açıkça ortaya koymakta, insanın gayesi ve yetkinliği hususunda da Aristotelesçi çizgide olduğunu göstermektedir. Ancak filozof bu aşamada, düşünme ve ayırt etmenin mahiyetine dair daha ileri bir izahtan kaçınmakta, doğrudan uzak yetkinlik bahsine geçmektedir.

İnsan nefsinin uzak yetkinliği hususunda insanların çeşitlilik gösterdiği tespitiyle işe başlayan İbn Miskeveyh, asıl uzak yetkinliğin neticesinin en yüce mutluluk (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) olduğunu belirtmekte, ancak insanların çok azının bunun farkında olduğunu söylemektedir. İnsanların kimisi hazzı, kimisi serveti, kimisi sağlığı, kimisi de üstünlüğü uzak yetkinlik zannetmekte, bu zanları nedeniyle de mutluluk zannettikleri, hakikî olmayan geçici bir mutluluğa, filozofun deyimiyle "maznûn mutluluğa" (mutluluk zannedilen şeye) ulaşmaktadırlar. Ancak asıl "mutluluk" olarak isimlendirilmeyi hak eden, insana özgü olan ve bütün insanlar için ortak olan mutluluktur. Bu da insana has uzak yetkinliğin gerçekleştirilmesiyle mümkün olan mutluluktur.

İnsanın uzak yetkinliğine dair insanlardan bazılarının hazzı öne çıkardığını belirten İbn Miskeveyh, hazzın insana has olmayışının altını çizer.

Neticesi haz olan yeme, içme ve cinsel ilişki gibi eylemlerin hayvanlarla ortak olduğuna ve hatta hayvanların bunlar hususunda insanoğlundan daha devamlı ve kuvvetli olduğuna işaret eden filozof, insanın yetkinliğinin bu olamayacağını belirtir. İbn Miskeveyh bu noktada bir başka ayırım daha yapar: İnsanoğluna ait bir *ortak mutluluk*, bir de *hususî mutluluk* vardır. Filozofa göre ortak mutluluk, fiillerin kişiden düşünme ve ayırt etmeyle, akıl yoluyla mutedil olduğu belirlenen şeye göre (*el-kıst*) sâdır olmasıdır. Burada İbn Miskeveyh'in söylediği yeni bir şey bulunmaktadır, bu da daha önce geçen “akla göre” ifadesinin, “akıl yoluyla mutedil olduğu belirlenen şeye göre” şeklinde şerh edilmesidir. Bunun anlamı şudur: İnsana has fiil, tıpkı Aristoteles'in de belirtmiş olduğu gibi aşırılık ve eksiklikten uzak, mutedil olan eylemin gerçekleştirilmesidir ki, bunu sağlayabilecek olan akıldır. Ayrıca bu, filozofun da işaret ettiği üzere mutluluğun her insan için mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Bütün bunlar, ahlâkın kaynağı, iyinin ne olduğu gibi ahlâk düşüncesinin temel soruları hususunda İbn Miskeveyh'in yaklaşımını gösteren temel fikirlerdir. Aynı zamanda düşünürün, ahlâk felsefesinde Aristotelesçi çizgiyi takip ettiğinin de bir başka açık göstergesidir.

İbn Miskeveyh'in ortak mutlulukla hakkında söylediği “bu mutluluk bütün insanlara verilmiştir” ifadesi, son derece önemlidir. Bu, her insan için insanî ortak mutluluğu elde etmenin imkânına işaret etmektedir. Dolayısıyla filozofa göre iyi ahlâk, belli cins, ırk, yaş veya statüdeki insanlara has değildir. Kişisel durumlara bağlı olan mutluluk ise filozof tarafından “hususî mutluluk” kavramı altında meslekle (*sınâ'at*) ilişkilendirilerek işlenmiştir. İbn Miskeveyh'e göre hususî mutluluk, tikel olarak insan olmaları bakımından her bir insana özgü olan mutluluktur ve o, ilim veya erdemli meslek sahibine özgüdür. Buna göre insanlar, “ilim ve mesleklerdeki mertebeleri ölçüsünce, fiillerinden düşünce (*re'y*) ve ayırt etmenin gerektirdiği şeye göre sâdır olan hallerden dolayı bu erdemlerde farklılaşırlar”. İbn Miskeveyh bununla, insanların mevcut durumları gereğince erdemlerini düzenlemelerini kastetmektedir. Mesela zenginin erdem ve mutluluğunun diğer insanlara yardım etmek, fakirinkinin de sabretmek olması gibi. Filozof böylelikle tümel ahlâkî ilkelerin tikel boyutuna dikkat çekmekte, bir anlamda da ahlâkın genel-geçer olup olmayışı meselesine kendi çözümünü sunmaktadır. Hususî mutluluk meselenin tikel boyutunu izah etmekle beraber, ortak mutluluktan apayrı bir şey olarak da ortaya konmamaktadır. Nitekim İbn Miskeveyh, ortak mutluluk olmaksızın hususî mutluluğun elde edilemeyeceğini söyler ve bu konuda, kötü bir insan olmakla beraber iyi bir

doktor olan kimseyi örnek verir. Böyle bir kişi yalnızca iyi doktor olmakla hakikî mutluluğu elde edemeyecektir.

Risalenin başında, risalede cevaplanması amaçlanan hususlardan biri olan mutluluğun cinsleri mevzuunda İbn Miskeveyh, Aristoteles'ten aktardığı şu ayrımı kullanmaktadır: Buna göre Aristoteles mutlulukları üçe ayırmıştır: *Nefsteki mutluluk, bedendeki mutluluk ve bedeni kuşatan şeylerdeki mutluluk*. İbn Miskeveyh, Aristoteles'in, bedendeki ve bedeni kuşatan şeylerdeki mutluluğun her daim eksik olduğunu belirttiğini aktarır. Aslolan, başka şey için değil, kendi zâtı için istenen en yüce mutluluk; ilim ve marifetle elde edilen, sonu hikmet olan en yüce mutluluktur. Ayrıca bedenî ve bedeni kuşatan şeylerle ilgili mutluluk tesadüfi olarak, talih yoluyla elde edilebilirken, nefsî mutluluk ancak çalışma ve gayretle olur. Talih yoluyla elde edilen bir şeyin en yüce mutluluk olması söz konusu olamaz, o halde asıl mutluluk, kişinin kendi gayreti ve çalışmasıyla elde edilir. Pekâlâ, bu gayret nasıl olacaktır? Buna dair bir metot var mıdır? İşte yazarın bir sonraki adımı, bunu araştırmaya dönüktür.

İbn Miskeveyh, nefsî mutluluğun elde edilmesi hususunda bir metot bulunduğunu, bunun da belli bir düzen içinde gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre söz konusu düzen, Aristoteles tarafından ortaya konmuş, bu yolda elde edilmesi gerekenler bizzat onun tarafından tek tek sanat (*sınâ'at*) haline getirilmiştir. İbn Miskeveyh'in bu risalede yapacağı şey, Aristoteles'in söz konusu tertibini belirtmek ve açıklamak olacaktır. Ancak filozof bundan önce, yine Aristoteles tarafından bu yola girmiş ve girmek üzere olan insana dair verilmiş diğer bilgilere de değinmek istemektedir. Bunlardan ilki, insana dair durumların (*ahvâl*) izahıdır.

Aristoteles'ten aktarımla İbn Miskeveyh'in belirttiğine göre insana ait durumlar üçtür: *Fiiller, arazlar ve zihin ile ayırt etme*. Fiiller, güzelse övülen, kötüyse yerilen eylemlerdir. İbn Miskeveyh arazlar ile –Fârâbî'de daha ayrıntılı olarak ele alındığı üzere– “nefsin arazlarını”, daha Türkçe bir ifadeyle “insanın psikolojik durumlarını” kastediyor olsa gerektir. Nitekim arazlara dair verdiği örnekler de (arzu, haz, öfke gibi etkilenimler) bunu göstermektedir. Bunlar da eğer gerektiği şekilde olurlarsa övülür, gerektiği gibi olmazsa da yerilirler. Zihin ile ayırt etme (*et-temyîz bi'z-zihn*) iyi (*ceyyid*) veya kötü (*redî*) olabilir. İyi olması ya ayırt etmenin kuvvetli olmasından ya da eşyanın hakikatini bilmekten ileri gelirken; kötü olması da ya ayırt etmenin zayıf olmasından ya da eşyaya dair inancın yanlışlığından kaynaklanır. Netice olarak insana ait durumların olması gereken hali, fiillerin güzel, psikolojik durumlarının gerektiği gibi, ayırt etmenin de iyi şekilde

olmasıdır. İbn Miskeveyh bu durumun çalışma ve gayret yoluyla, her şeyde ve her zaman tercih edilmek suretiyle gerçekleştirilmesinin gerekliliğini vurgular. Yani bütün bunların tesadüfi olarak iyi şekilde vuku bulması da mutluluğu gerçekleştirmeyecektir. Şu durumda, zihin ve nefis temelinde yapılması gereken iki şey vardır: Birisi doğru ayırt etmenin sağlanması, diğeri ise psikolojik durumlarının olması gerektiği gibi olabilmesidir. İlkinin sağlanması “zihin kuvveti” (*kuvvetü’z-zihn*), diğerrinin sağlanması ise “ahlâk” (*hulk*) diye isimlendirilmiştir.²⁹

İbn Miskeveyh, insanın psikolojik durumlarını iyileştirmek hususunda Aristoteles’e atıfta bulunduğunda, Aristoteles’in, insanların iyi ahlâkı kazanmasının mümkün olduğunu belirttiğinin altını çizer. Ek olarak da, eğer bu mümkün olmasaydı, çocuk ve gençleri eğitemez, toplumsal kurallar koyamazdık demektedir. İbn Miskeveyh burada, ahlâkın değişmezliğini savunan bir gruba cevap verir gibidir.

İbn Miskeveyh bu noktada mutluluğun elde edilmesi hususuna bir virgül koyup, en yüce mutluluğa ulaşmanın alâmetlerinden bahsetmektedir. Bu bahis İbn Miskeveyh’in genel olarak felsefesi bakımından önemlidir. Çünkü burada filozof, mistik bir izaha imkân veren açıklamalar yapmaktadır. İbn Miskeveyh’e göre hakikî mutluluğa erişmiş olmanın alametleri; kişinin daima hayat dolu ve umutlu olması, dünya işlerinde özensiz davranması, başka insanların durumlarıyla ilgili görünüp iç dünyasında onlardan ayrı olması, kendi kendisine neşe ve mutluluk içinde olmasıdır. Çünkü mutlu kişi “ebediyen değişmeyen ve dönüşmeyen işleri müşahede eder”, “iki varoluş biçiminden daha kâmil olana doğru”, “bildiği ve güvendiği vatana” gittiğinin bilincindedir. Bu halin sebebi, mutlu kişinin sahip olduğu yakînî bilgidir ki, asıl dikkat çekici olan, İbn Miskeveyh’in, “yakînî bilgi gözle görme olmaksızın haber yolu ile elde edilmez, müşahede olmaksızın anlatım ile de tamam olmaz, nefis ancak gerçek şekilde onu elde ettikten sonra sükûnete erişir” demesidir. Burada filozof, baş gözünden ayrı bir göze sahip olmaktan da söz etmektedir ki, bu göz, tabii gözün aksine “bakmakla güçlenir, idmanla netliği ve idrak hızı artar”.³⁰ Macid Fahri bu ifadeleri “mistik dil” olarak yorumlamakta, filozofun söz ettiği tarzda bir tecrübenin, Aristotelesçi görünmemesine rağmen İbn Miskeveyh tarafından Aristotelesçi amelî ve nazarî hikmet şemasına uygun görüldüğünü belirtmektedir.³¹ Hakikaten

29 Bu aktarımın, Fârâbî’nin *et-Tenbîh alâ sebili’s-sa’âde* eseriyle ilişkisine, risalenin kaynakları bahsinde değinilecektir.

30 İbn Miskeveyh, *Tertîbu’s-sa’adât <ve menâzilu’l-ulûm>*, §30.

31 Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 172-173.

de bu ifadelerin Aristotelesçi olmadığı aşikârdır. Ancak İbn Miskeveyh, bu sözleriyle ne kastettiğini yeterince açıklamamaktadır. Dolayısıyla bunu, Aristotelesçi hikmet anlayışıyla mezcedilmiş “mistik bir dil” olarak yorumlamak için kâfi olacak bir veri de bulunmamaktadır.

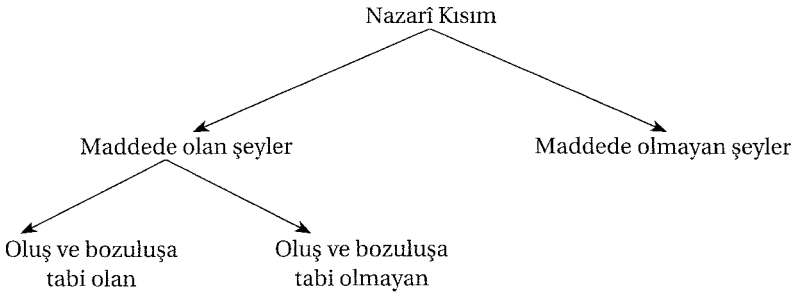
Filozof söz konusu ifadelerin ardından Aristoteles’e geri döner ve onun en temel katkısının, zihin kuvveti ve ahlâkın nasıl elde edilebileceği hususunda olduğunu belirtir. Ayırt etme ve zihin kuvveti için Aristoteles mantık kitaplarını, insanın psikolojik durumlarının düzeltilmesi için ise ahlâk kitaplarını yazmıştır. Bir anlamda Aristoteles zihnin miyarını, yani ölçüsünü mantıkla; nefsin ölçüsünü de ahlâkla belirlemiştir. İbn Miskeveyh, Aristoteles’in bunu nasıl yaptığını, hangi kitaplarını hangi sırayla tasnif ettiğini, Pavlus’un³² Enûşîrvân’a yazdığı kitapta zikredildiği şekilde ortaya koyacaktır.

İbn Miskeveyh’in aktarımına göre Pavlus, Aristoteles’ten önce hikmetlerin parça parça olduğunu, filozofun bunları toplayıp bir ilaç hazırlar gibi gerektiği şekilde tertip ettiğini Enûşîrvân’a anlatmaktadır. Aristoteles, zihin kuvveti ve erdemli huy elde etmek için gerekli olan yolun iki kısmı olduğunu belirtmektedir: *nazarî* ve *amelî*. İnsanların kimisi nazarî kısımda güçlü iken, iş amele geldiğinde zayıf kalmakta, bir anlamda irade zafiyeti göstermektedir. Kimisi ise nazarî bilgisi zayıf olmasına rağmen amelî alanda güçlü görünmektedir. Ancak bu iki kısımdan sadece biriyle mutluluğa ulaşmak mümkün olmadığından, kişinin hem nazarî hem de amelî alandaki eksiklerini tamamlaması gerekmektedir.

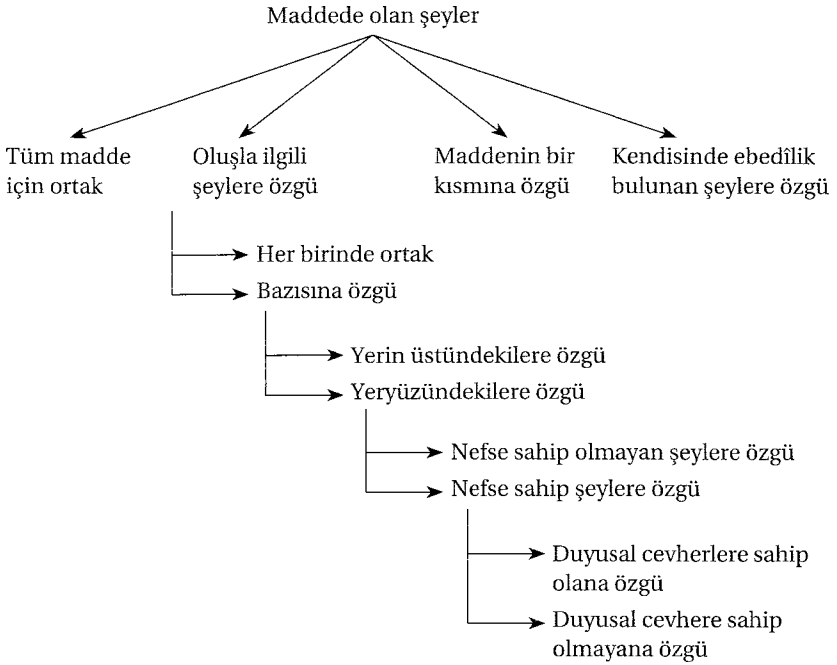
Filozofun nazarî ve amelî kısmın birlikteliğine dikkat çekmiş olması önemlidir. Görüldüğü üzere tek başına nazarî yahut amelî mükemmellik yeterli olmamaktadır. Bunu, metafizik ve ahlâkın birlikteliği olarak yorumlamak da mümkündür. İbn Miskeveyh’in bu açıklaması ayrıca, bilgi-erdem birlikteliğini iddia eden Sokratesçi ahlâk anlayışının tersine, bilgiyi zorunlu olarak ahlâkla birlikte görmeyen Aristotelesçi ahlâkı benimsediğini göstermektedir.

Nazarî araştırma kapsamına giren şeylerin tasnifi hususunda İbn Miskeveyh’in aktardıklarını şöyle şematize etmek mümkündür:

32 Bahsi geçen Pavlus’un kimliği ve kaynak olarak işaret edilen eseri, ileride “Risalenin İlimler Tasnifi Bakımından Önemi” bölümünde müstakil olarak ele alınacaktır.



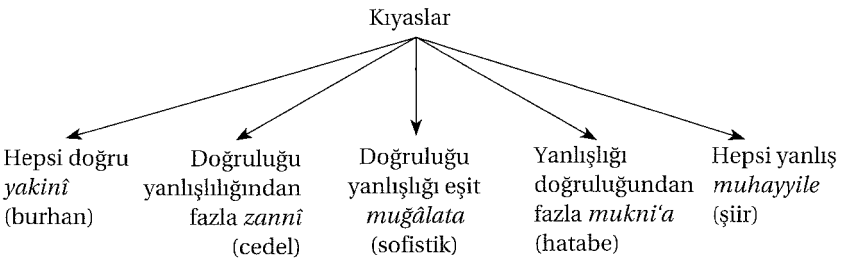
İbn Miskeveyh, maddede olan şeylere dair şöyle bir tasnifi daha aktarmaktadır:



Aristoteles bunların her biri için bir kitap kaleme almak suretiyle, akıl ve duyuyla araştırılan bütün varlıkları, hiçbirini dışarıda kalmayacak şekilde araştırmıştır. Fakat bütün bu hususlarda ortaya çıkacak görüşlerde hatalı olanı hatasızdan ayıracak bir ölçüye ihtiyaç duyulduğunu tespit etmiştir. Bu nedenle, sözlerin doğruluk ve yanlışlık derecelerini, ikna kuvvetlerini ortaya koyan mantık disiplini vaz etmiştir. İbn Miskeveyh böylelikle ahlâk ve mantık ilimlerinin temasını ortaya koymuş olmaktadır. Risalede ifade

edilen görüşe göre bilginin miyarı mantık, amelin ise ahlâktır. Böylece iki temel kısımdan oluşan *Tertîb*'in de neden bu iki farklı kısmı barındırdığı ortaya çıkmaktadır.

İbn Miskeveyh, nahiv ve mantık ilminin ortak ve farklı olan noktalarına da kısaca değindikten sonra Aristoteles'in mantık ilmini vaz'ı meselesine devam ederek Aristoteles'in tasnif ettiği kıyas türlerini aktarmaktadır. Buna göre kıyaslar, doğruluk yanlışlık oranlarına göre şöyle sıralanır ve buna göre de şöyle isimlendirilir:



Aristoteles kıyasın yanında müfred lafızları da araştırmak suretiyle sınıflamış ve bunları da birleştirerek toplu bir tasnif yapmıştır. Müfred lafızların on tane olan cinslerini konu edinen *Kitâbu'l-Mekûlât*'ı, bileşik sözleri konu edinen *el-İbâre*'yi, kıyası konu edinen *Kitâbu'l-Kıyâs*'ı ve bizatihi burhanî kıyası konu edindiği *Kitâbu'l-Burhân*'ı, meşhûrâta dair soru ve cevabın kanunlarını ele aldığı *Kitâbu'l-Cedel*'i, hikmet olduğu vehmedilenlere dair *Safsata*'yı, ikna etmenin kurallarını incelediği *Kitâbu'l-Hatâbe*'yi ve son olarak hayal verici lafızlara dair *Kitâbu'ş-Şi'r*'i yazmıştır. İbn Miskeveyh, Aristoteles'in bütün bu külliyatı ortaya koymadaki asıl maksadının burhanî kıyas olduğunu, ancak burhanî olmayanları burhanî olandan ayırmak için diğerlerini de kaleme almak durumunda kaldığını belirtmektedir.

İbn Miskeveyh, Pavlus'tan alıntısına devam ederek Aristoteles'in tabiata dair kitaplarını da şöylece tasnif etmektedir:

et-Tabî'a

Oluş ve bozuluş altındakiler
es-Semâ'u't-tabîi,
Sem'u'l-kiyân

Oluş ve bozuluş altında
 olmayanlar
es-Semâ ve'l-âlem

- Oluş sahibi olanlar
el-Kevn ve'l-fesât
- Yeryüzünde nefsi olan, ama duyguları olmayan
Kitâbu'n-Nebât
- Yer üstünde olanlar
Âsâru'l-ulviyye
- Nefse ve duyulara sahip olanlar
Kitâbu'l-Hayevân
- Yer içinde bulunup nefsi olmayan
Kitâbu'l-me'âdin

Metafiziğe dair *Kitabu mâ ba'de't-tabîa*, nefse dair *Kitâbu'n-Nefs*, duyu ve duyulurlara dair *Kitabu'l-His ve'l-mahsûs*'u da zikretmek suretiyle Aristoteles'in nazârî hikmete dair kaleme aldığı kitapları Pavlus'un ağzından tertip içinde belirten İbn Miskeveyh, amelî hikmete dair yazılanlara geçer. İnsan nefesine dair olanlar ile nefsin dışında olanları ayıran Aristoteles, nefse dair olanları ahlâk kitabında ele alır. İbn Miskeveyh'in *Kitâbu'l-Ahlâk* olarak zikrettiği şüphesiz *Êthika Nikomakheia* (*Nikomakhos Ahlâkı*) adlı kitaptır. İbn Miskeveyh, Aristoteles'in ev ve toplum idaresine dair kitapların Arapçaya nakledilmediğini, sadece Aristoteles eserlerinin fihristinde zikredilmiş olan ev idaresine dair iki makalenin bundan istisna olduğunu belirtmektedir. Bu ifadeler de Aristoteles'in amelî felsefesinin Arapçaya intikaline dair önemli bilgilerdir.

Son olarak İbn Miskeveyh, buraya kadar özetlediği hikmeti elde etmek için gerekli süreden bahsetmektedir. Filozofa göre hikmet öğrenmek isteyen kimse, zeka, hafıza, gerekli kitaplara ve iyi bir hocaya sahip olma, geçimini temin edecek imkânları elinde bulundurma gibi şartları haiz olma durumuna göre on yıldan yirmi yıla kadar uzayabilecek sürede hikmeti elde edebilir. Başlangıç noktası olarak da İbn Miskeveyh bazı düşünürlerin, nefsi olgunlaştırmak ve onun sıkıntılarından âzâde olmak için ahlâka işaret ettiklerini belirtir. Ahlâk ilmiyle nefsi olgunlaştırdıktan sonra sırasıyla mantık, tabiat

ilimleri ve metafiziği tahsil etmek gerekmektedir. Bu yolda metot, maddi olandan maddeden bağımsız olana doğru aşama aşama yükselmektir. Son mertebeye erişildiğinde ise bütün varlıkların hakikati elde edilir, arazlardan kurtulmak suretiyle her şey tümelleşerek tek hale gelir. Son noktada nefis bedenden ayrılığında da tam olarak ikinci varlığa intikal gerçekleşir. İbn Miskeveyh bunun, tasavvuru zor bir mevzu olduğunu, misaller de bu konuda yetersiz kalacağı için onu izah etmeye niyeti olmadığını belirtir ve hamd ile risalesine son verir.

ii. Risalenin Kaynakları

Risalede pek çok kaynağın açık etkisini görmek mümkündür. İlk olarak bazı Antik eserlerin izlerine işaret edilebilir. Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı* (*Êthika Nikomakheia*) kitabı bunlardan biridir:

Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*

İbn Miskeveyh *Tertibu's-sa'âdât*'ın pek çok yerinde Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı* eserini kaynak olarak kullanmıştır. Nitekim kendisi de *Kitâbu'l-Ahlâk* adıyla bu kitaba atıfta bulunmakta, "Aristoteles bu konuda şöyle demektedir" diyerek doğrudan alıntılar yapmaktadır. Gerek doğrudan alıntılar gerek Aristoteles'ten faydalandığı anlaşılan pasajlar dikkate alındığında, *Nikomakhos Ahlâkı* kitabının 1. ve 2. makalelerinin yoğun olarak kullanıldığı, kısmen de 7. makaleden istifade edildiği anlaşılmaktadır. Bunun dışındaki makalelerin ise açık bir etkisi görülmemektedir. *Nikomakhos Ahlâkı*'nın 6. makalesinin merkezinde yer alan itidal teorisi ve diğer makalelerde tek tek işlenmiş olan muhtelif erdemler, *Tertîb*'de konu edilmemiştir. İbn Miskeveyh bu bahisleri *Tehzîb*'ine saklamış görünmektedir.

Tertibu's-sa'âdât'da *Nikomakhos Ahlâkı* kaynaklı görünen kısımlara bakılırsa ilk olarak risalede, insanoglunun gayesi üzerinden bir temellendirme yapmak yoluyla mutluluk bahsine giriş yapıldığı görülecektir. İbn Miskeveyh, tabiatla gayesiz birşeyin bulunmadığına dikkat çekerek herşeyin yetkinliğinin, kendisinin gayesi olan işi yerine getirmesiyle gerçekleştiğini belirtir. Bu temellendirme açıkça, Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı*'nın birinci makalesinde mutluluk meselesine yaptığı girişe benzemektedir. Aristoteles bu girişte, marangozun, ayakkabıcının kendine has bir işinin olduğunu, iyi bir ayakkabıcı olmanın bu işi tam olarak yerine getirmekte yattığını ifade etmektedir. İnsanoğlu da insan olmak bakımından kendine has işini bulabi-

lirse, gayesini belirlemiş ve böylece yetkinliğe doğru adım atmış olacaktır.³³ İbn Miskeveyh'in delillendirmesi de aynı şekildedir: hem zanaatta hem de tabiatla herşeyin bir gayesi vardır; testerenin ayrı, keserin ayrı gayesi ve yetkinliği olduğu gibi, kalp, mide gibi organların da herbiri ayrı bir görevi yerine getirmekte ve yetkinlik noktaları da söz konusu görevleri en iyi şekilde gerçekleştirmelerinde bulunmaktadır. Tıpkı bu örneklerdeki gibi insan da sadece kendisi için var olan gayeye sahip olursa yetkinliğe erişecektir.³⁴

İnsanoğlunun gayesinin ne olduğuna dair temellendirme de Aristoteles'ten mülhem görünmektedir. Nitekim İbn Miskeveyh, meseleyi filozoflara (*hukemâ*) atıfla ele almakta, filozofların "her gayenin de bir gayesi olduğunu" belirledikleri, bu nedenle "kendinden öte bir gaye bulunmayan nihai gaye"yi araştırdıklarını ifade etmektedir. Bu düşünce, Aristoteles'in şu pasajını hatırlatmaktadır:

Çünkü [o], diğer fiil ve zanaatlarda başka görünüyor; doktorlukta, komutanlıkta ve geri kalanlarda da böyle [başka görünüyor]. O halde her birinin iyisi nedir? Yahut diğerlerinin onun için yapıldığı şey midir? Bu; doktorlukta sağlık, savaş yönetiminde zafer, mimarlıkta ev, başka şeylerde de başka şey, bütün fiil ve tercihlerde amaçtır, çünkü herkes geri kalan şeyleri onun için yapıyor. Öyle ki, bütün eylemlerin bir amacı varsa bu, yapılabilir olan iyi olacaktır, eğer iyi daha fazla bir şeyse, yapılabilir olan iyiler. Argüman dönüp dolaşarak aynı yere ulaştı. Bunu daha aşikâr hale getirmeye gayret etmeliyiz. Zenginlik gibi, flüt³⁵ gibi ve diğer bütün âletler gibi amaçlar fazla görüldüğünde bunlardan bir kısmını diğeri için seçeriz. O halde açıktır ki bütün bunlar tam, mükemmel değildir; en iyinin ise tam bir şey olduğu görülüyor.³⁶

İbn Miskeveyh devamında, insanın gayesi olduğu düşünülen şeyleri sıralamaktadır:

İnsanlardan her biri kendisi için bir gaye belirlemekte, gayretiyle onu hedeflemekte ve onu kendisinin mutluluğu olarak isimlendirmektedir; haz, servet, sağlık veya üstünlük (*galebe*) yahut ilim için gayret gösteren kişiler gibi.³⁷ (...)

33 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1097b24-32.

34 İbn Miskeveyh, *Tertibu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §6-8.

35 Burada flütten bahsedilmesi hakikaten tuhafır. Bunu fark eden nâşirler, *argus* (mekân), *filus* (sevgili) gibi alternatifler önererek, nüshanın yanlış istinsah edilmiş olabileceğini ima etmişlerdir. Ancak görüyoruz ki, *Nikomakhos Ahlâki*'nin klasik dönem Arapça çevirisinde tercüme yapan mütercimnin elindeki nüshada da aynı ifade bulunuyordu. Dolayısıyla bu hatanın –eğer bu bir hataysa– onuncu yüzyıldan beri söz konusu olduğunu söylememiz mümkündür.

36 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1097a16-28.

37 İbn Miskeveyh, *Tertibu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §10.

Muhakkak ki filozoflar, insanların gayelerindeki çeşitliliği, kimisinin gaye olarak hazzı gördüğünü ve bütün fiilleriyle ona yöneldiğini, kimisinin ise zenginlik ve serveti gaye olarak gördüğünü, diğerlerinin şeref ve güç olarak, diğerlerinin de buna benzer şeyler olarak gördüğünü fark ettiklerinde, bunları araştırdılar. Konulmuş amaçlardan bir kısmı arazlardır ve bu arazlar konusunda da araz sahipleri ihtilaf ederler. Bunun için onlardan haz, servet ya da şeref diyenler, gayesiyle yetindiği ve ona eriştiği zaman, görüşünden uzaklaşır. Haz sahibi hazzı doydugu zaman bundan sonra hazzı artırma derdine düşer. Bu mutluluk değildir, bilakis bu, onun için büyük bir eziyet ve yük haline gelir ve mutluluk, mutsuzluk olarak adlandırılır. Aynı şekilde servet sahibi de hasta olduğu zaman mutluluğu sıhhat olarak görür ve sıhhatli kişi ise kendisine bir zillet isabet ettiğinde şerefi mutluluk olarak görür. Malumdur ki mutluluk sabit bir şeydir, üzüntüye dönüşmez ve mutluluk sahibi ondan [başka bir şeye] intikal etmez. Dolayısıyla onu mutlu kılan şey ile de mutsuz olmaz.³⁸

Bu pasaj, Aristoteles'in şu pasajıyla son derece benzerdir:

Mutluluğun ne olduğu konusunda ise ayrılmaktadırlar ve çoğu [sıradan] insan ittifak edemeyerek [bu hususta] bilge insanlarla aynı şekilde düşünmemektedir. Çünkü [sıradan] insanlar zevk, zenginlik, şeref gibi belirgin ve açık bir şeyi; diğerleri de başka şeyleri [mutluluk olarak düşünüyor]. Çoğu zaman ise aynı kişi onu farklı farklı [mesela] (hasta olunca sağlık, fakirse zenginlik) [olarak düşünüyor]. Kendilerinin cehaletini bilenler ise tımtırlı ve kendilerinin üzerinde bir şey söyleyenlere hayran kalıyor.³⁹

Hakikî mutluluğun ne olduğu soruşturmasında atılan sonraki adımlarda da Aristoteles ve İbn Miskeveyh arasındaki paralellik devam etmektedir:

Öyleyse bir yanda marangozun ve ayakkabı ustasının bir işi ve fiili varken, diğer yanda insanın hiçbir işi yok mudur? Yoksa o doğal olarak işsiz midir? Veyahut tıpkı gözün, elin, ayağın ve küçük parçalarının her birinin topluca bir işi olduğu görüldüğü üzere, insanoğlunun da bu tarzda, bütün bunlara ek olarak bir işi olduğu ortaya konabilir mi? O halde bu acaba ne olabilir? Çünkü yaşam bitkilerle ortak görünüyor, aranan ise insana özgü olmalıdır. O halde beslenme ve büyüme yaşamını bir kenara bırakmak gereklidir. Bunu algı yaşamı takip edecektir ki, bu da at, öküz ve bütün canlılarla ortak görünmektedir. Geriye akıl sahibi olan kimsenin eylem [yaşamı] kalıyor.⁴⁰

38 İbn Miskeveyh, *Tertibu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §22.

39 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1095a20-26.

40 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1097b29-1098a3.

Saydığımız şeylerin bir kısmına mecazî olarak mutluluk, bir kısmına hakikî olarak mutluluk, bir kısmına da zannî anlamda mutluluk demek gerekir ki, bu kesinlikle [gerçek anlamda] mutluluk değildir. Çünkü bunlardan bir kısmı insan ve hayvanlar için ortaktır, dolayısıyla bize has bir mutluluk değildir, insan olmamız bakımından gayemiz ve yetkinliğimiz değildir. İnsan olmak bakımından insana özgü olana gelince, onu mutluluk olarak isimlendirmek gerekir ve bununla birlikte bu anlamdaki mutluluk bütün insanlar için ortaktır. İnsana has mutluluktan, söylemiş olduğumuz gibi insanlar için ortak olanı vardır, insanlar o konuda müşterektir. (...) İnsanlar ve hayvanlar için müşterek olan husus ise, yenen, içilen şeyler ve rahatlama çeşitleri, yani bedeninin dışkılardan kurtulması ve benzeri şeylerdir. Bu, insanların “haz” olarak isimlendirdiği ve çoğu insanın peşinden koştuğu ve gayesi yaptığı şeydir. Ancak bu, bunun [tam bir] mutluluk olmadığını, insanın kendisi için yarattığı yetkinliği ve gayesi olmadığını açıklanana kadar böyledir. Bu konuda yeterli miktarda ve anlaşılır üslupta sözler söyleyeceğim. Muhakkak ki hayvanlar, insanların onu elde ettiği gibi bu şeyleri elde ederler. Dahası, hayvanların yemeye, içmeye ve çiftleşmeye karşı arzuları, insanların bunlara karşı arzularından daha çoktur, daha devamlıdır ve hayvanlar bu hususlarda insanlardan daha güçlüdür. Ayrıca hayvanlığı ağır basan cahil insanlar da bu hususlarda erdemli insanlardan daha kuvvetlidirler. Oysa bütün bunların insan olmak bakımından insanın en uçtaki gayesi ve yetkinliği olmadığı açıktır. İnsanlar için insan olmak bakımından ortak olan mutluluk ise daha önce belirttiğimiz, fiillerin kişiden düşünme ve ayırt etmeyle ve akıl yoluyla mutedil olduğu belirlenen şeye göre (*el-kıst*) sâdir olması yoluyla gerçekleşmektedir.⁴¹

Yukarıdaki pasajın son cümlesinde görüldüğü üzere, erdemlerin *mutedil* davranışlara dayandığı şeklindeki Aristoteles’in *orta olma* teorisi de, İbn Miskeveyh tarafından benimsenmiş bir başka Aristotelesçi ahlâk yaklaşımıdır.⁴² Nitekim benzer bir pasaj *Nikomakhos Ahlâkı*’nın klasik dönem Arapça çevirisinde şöyle geçmektedir:

Faziletler meselesini genel bir tarzda anlattık. Onun türünü, anahatlarıyla zikrettik ve dedik ki; faziletler orta olmalar ve hallerdir, onların kendisiyle varlığa gelen şeylerin üreticisidir, onun eylemleri elimizdedir, isteyerek yapırlar, doğru temyizinin gerektirdiği gibidir.⁴³

İbn Miskeveyh’in, mutluluğun derece derece oluşunu izah ederken verdiği örneklerden bazıları kelimesi kelimesine Aristoteles’ten aktarımdır:

41 İbn Miskeveyh, *Tertibu’s-sa’âdât <ve menâzilu’l-ulûm>*, §11-13.

42 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1104a26, 1106a25-37.

43 Aristôtâlîs, *Kitâbu’l-Ahlâk*, 1114b26-30, s. 211.

Bunların her biri, bir uğraş alanı altına girer, tıpkı at dizginlemenin ve at koşumuyla ilgili araçsal her ne varsa at biniciliği sanatı altında olması, bunun ve her savaşa dair fiilin savaş biliminin altında olması ve diğerlerinin de bu tarzda diğerinin altında olması gibi.⁴⁴

Dikey şekildeki mevzuya gelince o, bazıları bazısının altında olacak şekilde düzenlenmiş olandır. Eğercilik zanaatının, binicilik sanatının altında ve biniçilik sanatının da harp sanatının altında, harp sanatının da hükümdarlık sanatının, hükümdarlık sanatının da kanun koyma (*şer'*) sanatının altında yer alması gibi.⁴⁵

Aristoteles'in mutluluğa dair tasnifi de İbn Miskeveyh'te Aristoteles'e referansla tamamen doğru biçimde aktarılmaktadır:

İyiler üçe ayrıldığına göre ve bir yanda dışta olanlar, diğer yanda ruh ve bedene dair iyiler olduğu söylendiğine göre, ruha dair olanların daha önce geldiğini ve daha iyi olduğunu söylüyoruz.⁴⁶

Aristoteles mutlulukların cinslerini düzenlemiş ve onları üçe ayırmıştır: Nefsteki mutluluk, bedenî mutluluk ve bedeninin dışında olup bedeni kuşatan şeyle ilgili mutluluk.⁴⁷

Bedenî mutluluğu sağlayan dış iyilere de ihtiyaç duyulduğu fikri her iki filozofta da ortaktır:

Ne var ki söylemiş olduğumuz gibi [mutluluğun] dış iyileri de gerektirdiği görünüyor. Çünkü tedarik olmadan güzel şeyleri yapmak ya imkânsızdır ya da kolay değildir. Aletler yoluyla olduğu gibi, dostlar, zenginlik ve siyasi güç yoluyla çok şey yapılır. Soyluluk, çocuk bereketi ve güzellik gibi bazı şeylerden yoksun olanların mutluluğu bozulmuştur. Çünkü görünüşü çirkin olan veya aşağı tabakadan olan ya da yalnız yahut çocuksuz olan pek mutlu değildir. Ayrıca çok kötü çocukları yahut dostları olan ya da iyi olanları ölen biri de herhalde daha az mutludur. Bu nedenle, tıpkı söylemiş olduğumuz gibi mutluluğun, böyle şeyleri gerektirdiği görülüyor.⁴⁸

Güzellik, organların orantılı olması ve iyi sağlık durumu gibi bedenî olan ise kendisi için ve başkası için istenir. Çünkü nefsin fiiller ve onların erdemleri türünden diğer amaçlarının [bu bedenî mutluluklarla] tamamlandığını söy-

44 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1094a10-14.

45 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §21.

46 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1098b13-15.

47 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §24.

48 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1099a32-1099b7.

lemek istiyorum. Bedenin dışındaki mutluluğa gelince ise bunlar, seçkin evlat ve arkadaşlar, zengin olmak, şerefli soy ve saygınlık gibidir.⁴⁹

İbn Miskeveyh bu noktada *Nikomakhos Ahlâkı*'na açıkça atıfta bulunur:

Kitâbu'l-Ahlâk'ta, bedendeki ve bedenin dışındaki mutluluğun eksik olduğu açıklanmıştır.⁵⁰

İbn Miskeveyh'in insana ilişkin durumları tasnifi ve arazlara dair açıklaması aynen *Nikomakhos Ahlâkı*'ndaki gibidir:

Bu durumlar üç kısma ayrılır: Fiiller, arazlar ve zihin ile ayırt etme. Arazlar ile kastettiğim arzu, haz, öfke, neşe, şefkat, kıskançlık, üzüntü ve benzerleri gibi insanın psikolojik durumlarıdır (*a'râzu'n-nefs*).⁵¹

Pasajın hemen hemen aynısı *Nikomakhos Ahlâkı*'nın klasik dönem Arapça çevirisinde şöyle geçmektedir:

Arazlar ile şehvet, öfke, korku, cür'et, haset, neşe, sevgi, nefret, şevk, gayret ve merhamet ile kendisini haz ve acı takip eden bütün şeyleri kastediyorum.⁵²

Ahlâkın değişebilir olduğu, alışkanlık edinmek yoluyla insanın iyi davranışları huy edinebileceği şeklindeki Aristotelesçi yaklaşım da⁵³ İbn Miskeveyh tarafından kabul edilmiştir:

Başta değinmiş olduğumuz ortak insanî mutluluk, bizim için verilmiş ve fitratımıza yerleştirilmiştir. O, kendisiyle iyi filleri kötüsünden ayırt ettiğimiz güçtür. Her kimse, kendisi için iyi olan ahlâkın (*hulk*), kendisinde mevcut olmaması durumunda bu güçle elde etmeyi başarır. Kötü ahlâka sahip olduğunda da, onunla iradesini kullanarak aksi tarafa intikal etmesi mümkün olur. Sonra onu alışkanlık (*i'tiyâd*) haline getirip bu onun huyu (*seciye*) haline gelene kadar ona uygun fiilleri tekrar etmek gereklidir.⁵⁴

Aristoteles'in ahlâk felsefesini, Sokratesçi ahlâktan ayıran en temel fikirlerden biri, "Bilen ama eyleyemeyen" insan anlayışıdır. Sokrates, "Bilen yapar" felsefesiyle, ahlâk ile bilgiyi özdeşleştirmiş, ahlâklı eylemlerden

49 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §25.

50 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §25.

51 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §33.

52 Aristûtâlîs, *Kitâbu'l-Ahlâk*, 105b20, s. 167.

53 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1179b23-1180a1.

54 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §31.

yoksun olmayı bilgi eksikliğine bağlamıştı. Aristoteles ise insanoğlunun hazlara yenik düşmeye yatkın tabiatına dikkat çekerek, iyi davranış hakkında yeterli bilgiye sahip olsa bile insanın hazlarına yenik düşerek “bilmesine rağmen iyi davranışı yerine getiremeyebileceğini” ifade etmiştir. Ahlâk felsefesinin bu iki karşıt yaklaşımı karşısında İbn Miskeveyh de diğer İslâm ahlâk filozofları gibi Aristotelesçi tutumu benimsemiştir. İbn Miskeveyh bu durumu nazar-amel ilişkisi bağlamında ele almış, ameli kısmın zayıflığını bir tür irade zafiyetine bağlamıştır. Bu açıkça, Aristoteles’in “kendine hâkim olamayan insan” tasavvurunun⁵⁵ bir başka ifadesidir:

Kendisiyle ayırt etmenin doğru olması için zihin kuvveti ve kendisiyle fiillerin olması gerektiği gibi meydana geldiği erdemli karakter yani huyu kastediyorum. Bu ikisi hikmetin iki kısmıdır ve bu nedenle Filozof (*hakim*) felsefeyi iki kısma ayırmıştır: Nazarî ve ameli. Mutluluğu elde etmede yalnızca bunlardan birini kastetmiyorum. Kim bu iki kısımda da güçlü olursa, erdemli kişi hükmüne dâhil olma konusunda tam anlamıyla mutlu kabul edilir. Kim de onlardan birini güçlendirir, diğerinde ise zayıf olursa bu, iki şekilden biriyle olur: Ya nazarî kısmı güçlendirir, ameli kısmı zayıf bırakır ya da ameli kısmı güçlendirir nazarî kısmı zayıf bırakır. Nazarî güçten sonra ameli kısmın zayıflığının sebebi irade (*azîmet*) zayıflığıdır. Yani fitrat nedeniyle, zihin ve ayırt etme gücüyle herhangi bir hazı tercih etmeyi ya hastalıktan kaynaklanan bir acı izler ya da insanların onu kınaması veyahut kötü bir akubet izler. Ancak o, yine de o işi bırakmaz. İrade zayıflığının sebebi, bahsettiğimiz ahlâka alışkanlığın az olmasıdır. Bu konuda yazılmış kitaplarda, övülmüş fiilleri tekrar ederek ve huy haline gelene kadar onları alışkanlık edinerek insanın erdemli karakter ve melekeyi kazandığı belirtilmiştir. Ameli kısmın kendisinde güçlenip nazarî kısmın zayıfladığı diğer tür ise muhakkak, –her ne kadar bunların doğruluğu araştırmayla açıklanmamış olsa bile– filozofları dinleyen, onların sözlerini kabul eden, onların güzel fiillerini hüsn-i zan ile kendisine rehber edinen kişilerden başkasının başına gelmez. O zaman ona “mü’min” denir ve mü’min mertebesine sahip olur. Bu insan, ilkinin olduğundan daha fazla mutlu olur. Bu tıpkı doktorun sözünü dinleyen, doktor neyi emrediyorsa yapan, neyi yasaklıyorsa da ondan kaçan kişi gibidir. Şüphesiz ki bu kişi hastalıktan uzak durur ve bedeni sağlıklı olur. İlki, bildiği şeyi kullanmayan âlim doktor gibidir. Hasta olur, bu ilim ona fayda vermez. Bu mertebede olan kişi tabiatı gereği köle (*abd*) olarak isimlendirilir. Çünkü ayırt etme gücünü kullanması gereken şeyde arzusunu kontrol altına almaya gücü yetmeyen kimse, kanun önünde hür olsa bile tabiatı gereği köledir. Arzusunu kontrol altında tutmaya gücü yeten kimse ise kanun önünde köle bile olsa tabiatı gereği hürdür.⁵⁶

55 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 1145b10-20.

56 İbn Miskeveyh, *Tertibu's-sa'adât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §41.

İbn Miskeveyh'in ahlâkı, insan kemâliyle bağlantılı görmesi ve insanın yakın yetkinliğini, "fiilleri üzerinde düşünme (*reviyye*) ve ayırt etme (*temyîz*) yoluyla gerçekleştirilmesi, onları aklın gerektirdiği şeye göre düzenlemesi"⁵⁷ olarak görmesi, ahlâk düşüncesindeki en temel Aristotelesçi etki olarak görünmektedir. Burada İbn Miskeveyh'in tercih ettiği *reviyye* ve *temyîz* kelimeleri dikkate şâyândır, çünkü bunlar, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın klasik dönem Arapça tercümesinde Aristoteles ahlâkının temel kriterleri olan *boule* ve *ortos logos*un çevirisi olarak yer almıştır. İki örnekle bu kavramların Arapça *Nikomakhos*'taki kullanımına işaret edelim:

O halde insanın fiilinin bir tür yaşam olduğunu ve bu yaşamın nefse ait fiil ve aklî temyîz ile eylemde bulunma olduğunu, mükemmel insanın fiilinin, bununla beraber iynin gerektirdiği üzere olan fiil olduğunu ve her bir şeyin fiilinin, kendi erdemi bakımından iyi şekilde yerine getirilmiş olduğunu ortaya koyuyoruz. Eğer mesele böyleyse, insana özgü iyi, nefse ait erdemin gerektirdiğine göre olan fiildir.⁵⁸

(...) Şu sözü temel olarak koyalım: fiilleri doğru bir temyîzle eylemek gerektiği ortaktır.⁵⁹

Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs*

Tertîbu's-sa'âdât risalesinin büyük oranda benzerlik gösterdiği bir başka eser, Kindî'nin, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîlî'l-felsefe* risalesidir. Kindî söz konusu risalede, tıpkı İbn Miskeveyh'in *Tertîb*'in son kısmında yaptığı gibi Aristoteles'in kitaplarını, tahsil sırasını da dikkate alarak sıralamakta ve anlatmaktadır.⁶⁰ Dolayısıyla Aristoteles'in kitapları üzerinden felsefî ilimler sayımı risalesi, yani bir anlamda hikmet talebesine yol rehberi niteliğinde eser yazma fikrinin İbn Miskeveyh'ten önce var olduğunu görmekteyiz ve bu nedenle en azından telif türü bakımından Kindî'nin İbn Miskeveyh'e kaynaklık etmesinin muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.

Kindî, Aristoteles'in kitaplarını saymaya başlamadan önce "iyi" kavramına dair kısa bir giriş yaparak, "iyi"nin bizatihi nihai gaye olduğunu, başka bir şey için değil kendisi için istendiğini vurgular.⁶¹ Bu kısa giriş, İbn

⁵⁷ İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §9.

⁵⁸ Aristûtâlîs, *Kitabu'l-ahlâk*, 1098a13-16, s. 135.

⁵⁹ Aristûtâlîs, *Kitabu'l-ahlâk*, 1103b31, s. 159.

⁶⁰ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", 268-285.

⁶¹ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", 269.

Miskeveyh'in, *Tertîb*'in başından Aristoteles kitaplarını ele aldığı bölüme kadarki "mutluluk" bahsinin özeti gibidir. İbn Miskeveyh, mantığa dair söz ettiklerinin ardından, Aristoteles'in mantık kitaplarını saymaya geçerken Kindî, Aristoteles'in kitaplarını mantık eserleri, tabiatla ilgili eserler, tabiatan bağımsız ancak cisimle ilişkili olanlarla ilgili eserler ve hiçbir surette cisimle ilişkili olmayan eserler şeklinde bir ön tasnife tabi tutmasının ardından mantık kitaplarını saymaya başlar. Bu iki farklı girişten sonra her iki risalede de *Organon* külliyyatı tek tek, kısaca tanıtmak suretiyle zikredilmektedir. Kindî, risalesinin devamında bütün bu eserleri daha ayrıntılı şekilde tanıtmakta, İbn Miskeveyh ise ilk zikrettiği yerde kısaca tanıtmakla yetinmektedir.

Mantık eserlerinden sonra her iki risalede de sırasıyla tabiata dair eserler, nefis ve duyulara dair eserler ve *Metafizik* kitabı zikredilmektedir. Son olarak ise ahlâka dair eserlere yer verilmektedir. Kindî matematik külliyyatının ve onları tahsilin önemini belirtirken, İbn Miskeveyh, muhtemelen Aristoteles'in bu alanda bir eser telif etmemesi sebebiyle matematiğe dair eserlerden hiç bahsetmemektedir.

Eserlerin sayımından sonra Kindî, söz konusu eserlerin hangi sırayla okunup ilgili ilimlerin nasıl bir düzenle edinilmesi gerektiği, bu konuda azimli davranmanın önemi ve bu yolda karşılaşılabilecek zorluklar hususunda birkaç kelam etmektedir. Benzer şekilde İbn Miskeveyh de, hikmet öğreniminin yolu, süresi ve sebeplerine değinir ve böylece risalesini sonlandırır. İbn Miskeveyh'ten farklı olarak Kindî ise Aristoteles külliyyatını daha ayrıntılı olarak tekrar saymaya başlar ve ondan sonra risalesine son verir. Görüldüğü üzere her iki eser de hikmet tahsilinin aşamalarını konu edinen ve bunu, Aristoteles kitaplarının tasnifi üzerinden yapan, bunun yanında bu ilim yolunda karşılaşılabilecek durumlara da işaret eden risalelerdir. Bu nedenle İbn Miskeveyh'in, Kindî'nin söz konusu risalesinden de esinlenmiş olma ihtimalinden bahsetmek mümkün görünmektedir.

Fârâbî, et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde ve İhsâu'l-ulûm

İbn Miskeveyh, tıpkı Fârâbî'nin *et-Tenbîh*'te yaptığı gibi mutluluğu merkeze almak suretiyle "felsefeye giriş" mahiyetinde bir eser kaleme almaktadır. Burada asıl amaç bizatihi mutluluğu ele alan bir ahlâk eseri yazmak değil, daha ziyade mutluluğa götüren felsefe yolunu aşama aşama ortaya koymaktır. Bu nedenle önce mutluluğun gaye oluşu temellendirilmekte, ardından eserin adında da açıkça belirtildiği üzere insan için söz konusu olabilecek mutluluk türleri tertip edilmektedir. En yüce mutluluğa

eriştirecek olan, insana has yetkinliği ortaya koyacak olan şeydir ki, bu da nazarî ve amelî yetkinliktir. İşte bu noktada yapılması gereken, –yine eserin adına atıfla– nazarî ve amelî yetkinliği sağlayacak ilim menzillerini ortaya koymaktır ki, Fârâbî'nin de İbn Miskeveyh'in de çalışmalarının ikinci kısmında yaptıkları budur. Bu nedenle İbn Miskeveyh'in, Fârâbî'ninkine benzer bir yöntemle felsefeye/hikmete giriş kitabı kaleme almış olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Eser, yalnızca genel yapısı itibarıyla Fârâbî'nin *et-Tenbîh*'ine benzemekte, muhteva bakımından da pek çok benzerlik taşımaktadır. Bilhassa kullanılan bazı kavramlar ve bu kavramlar etrafında şekillenen anlatım birbirine çok yakındır. Mesela İbn Miskeveyh'in, hakkında *övgü ve yergi söz konusu olan* insana ilişkin durumlar tasnifi, *et-Tenbîh*'in başındaki tasnifle birebir aynıdır:

İnsanların durumlarını araştırdığımızda, onları iki çeşit buluruz: Onlardan bir türü, övgü veya yergiye dâhil olmayan durumlardır. [Diğer] türü de kendisi hakkında övgü ve yergi söz konusu olanlardır. Biz, övgüye ve yergiye dâhil olmayan şeyler için gayret göstermeyiz, onu mutluluk olarak da isimlendirmeyiz, [o yüzden] bu türü bir yana bırakalım. Övgü ve yergiye dâhil olana gelince onlardan övüleni elde etmek için çalışırız ve bu, mutluluk olarak isimlendirilir. Bu durumlar üç kısma ayrılır: Fiiller, arazlar ve zihin ile ayırt etme. Arazlar ile kastettiğim arzu, haz, öfke, neşe, şefkat, kıskançlık, üzüntü ve benzerleri gibi insanın psikolojik durumlarıdır (*a'râzu'n-nefs*).⁶²

İnsan hayatında insana ilişkin durumlardan bazıları, kendisi hakkında övgü ve yergi söz konusu olmayanlardır, bazıları da vuku bulduğunda kendilerine övgü veya yergi ilişir. Mutluluk, kendisi hakkında övgü ve yergi söz konusu olmayan durumlarla elde edilmez, ancak kendisine övgü ve yergi ilişkin durumlarla erişilir. Kendisi hakkında övgü ve yergi söz konusu olan durumlar üçtür: İlki kalkmak, oturmak, binmek, yürümek, bakmak gibi insanın, bedeninin âzâlarını araç olarak kullanmaya ihtiyaç durduğu bütün fiiller; ikincisi arzu, haz, neşe, öfke, korku, merhamet, kıskançlık ve buna benzer psikolojik durumlar (*a'râzu'n-nefs*); üçüncüsü de zihin ile ayırt etmedir.⁶³

Yukarıdaki pasajın devamında fiillerin, psikolojik durumların ve zihin ile ayırt etmenin insanda ne şekillerde bulunabileceği ve nasıl bulunması gerektiği anlatılırken de İbn Miskeveyh birebir Fârâbî'yi takip etmektedir. İyi davranışların insanda tesadüfen de bulunabileceği, ancak önemli ola-

62 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §33-34.

63 Fârâbî, *et-Tenbîh*, 180-181.

nın tercih yoluyla iyi fiillerin eynlenmesi ve bu şekilde mutluluğa ulaşılması şeklindeki anafikir, birbirine bütünüyle benzer cümlelerle iki filozofta da yer almaktadır.⁶⁴ Fakat Fârâbî buradan erdemli fiiller bahsine geçerken İbn Miskeveyh nazarî-amelî yetkinlik meselesine odaklanmaktadır. Bir anlamda İbn Miskeveyh, Fârâbî'nin zikredilen tasniflerini, nazarî-amelî yetkinlik meselesine geçiş olarak kullanmıştır.

Fârâbî orta olma teorisi, erdemleri ve hazzı konu edindikten sonra zihin ile ayırt etme meselesine geri döner ve *Tertîb* ile *Tenbîh* yine paralel bir akışla devam eder. Bu noktada her iki filozofun da ele aldığı konu mantık disiplini. İbn Miskeveyh, mantığın konusu ve işlevini ele aldıktan sonra mantık ve nahiv ilmini kıyas eden Fârâbî'yi bire bir takip eder. Fârâbî, söz konusu kıyasla *Tenbîh*'e son verirken, İbn Miskeveyh Aristoteles'in mantık külliyyâtını saymaya başlayarak risalesine devam edecektir.

İbn Miskeveyh, Fârâbî'nin *ilk ve son yetkinlik* (*el-kemâlu'l-evvel, el-kemâlu'l-ahîr*) mefhumunu, *yakın ve uzak yetkinlik* (*el-kemâlu'l-karîb, el-kemâlu'l-ba'îd*) kavramlarıyla ifade etmiştir. Fârâbî'ye göre *ilk yetkinlik* dünyada gerçekleşmekte, insanın bu dünyada aklî yetkinliği elde edip davranışlarının da erdemli olmasıyla elde edilmektedir. *Son yetkinlik* ise bu dünyada ilk yetkinlik elde edildikten sonra âhirette elde edilen *en yüce mutluluktur* (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*).⁶⁵ Fârâbî'ye göre insan için mutlak iyi olan şey, son yetkinliktir ve bu ancak ölümle elde edilebilecektir.⁶⁶ İbn Miskeveyh de ilk ve son yetkinlik kavramlarını andırır biçimde yakın yetkinliğin, insanın fiillerinin “düşünme (*revîyye*) ve ayırt etme (*temyîz*) yoluyla gerçekleştirilip bu fiillerin aklın gerektirdiği şekilde düzenlenmesi”, uzak yetkinliğin de *en yüce mutluluğun* (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) elde edilmesi ile meydana geleceğini belirtmektedir.

Fârâbî'nin *hakikî ve zannî mutluluk* (*es-sa'âdetü'l-hakikiyye ve es-sa'âdetü'l-maznûne*) kavramları da İbn Miskeveyh tarafından bu risalede ödünç alınmış görünmektedir. Fârâbî'ye göre mutluluk *hakikî* ve *zannî* olmak üzere iki türlüdür. Hakikî mutluluk, başka bir şeyi elde etmek için değil, kendi zâtı için istenen ve kendisinden başka her şey de onu elde etmek için istenen, elde edildiğinde de her türlü isteğin nihayete erdiği mutluluk türüdür. Fârâbî'nin *en yüce mutluluk* (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) adını verdiği bu hakikî mutluluk, bu dünyada iken akla uygun bir yaşam sürdükten sonra

64 Fârâbî, *et-Tenbîh*, 181-182; §36-40.

65 Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, 45-46; *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 105-106.

66 Fârâbî, *Fusûl münteze'a*, 46.

âhirette gerçekleşecektir. Zannî mutluluk ise zenginlik, şeref, haz gibi mutluluk sanılan fakat esasında öyle olmayan şeylerin sağladığı mutluluktur.⁶⁷ İbn Miskeveyh ise *Tertîb*'de *mecazî, hakikî ve zannî mutluluk* kavramlarını zikretmekte, mecazî ve zannî mutluluk ile ne kastettiğini ayrıntılı şekilde izah etmese de, tıpkı Fârâbî gibi hakikî mutluluğun “insana has olan mutluluk” olduğunu belirtmektedir. Bu da arzularına göre yaşayan hayvanlarla ortak olacağımız bir tür haz hayatıyla değil, “insana özgü” olan, akli merkeze alan bir hayatla elde edilebilecektir.⁶⁸ Görüldüğü üzere İbn Miskeveyh'in burada kaynağı açıkça Fârâbî'dir.

Tertîbu's-sa'âdât'ın ikinci bölümünün bir çeşit ilimler sayımı olduğu düşünüldüğünde, eserin *İhsâu'l-ulûm*'la benzer yönlerinin de olabileceği akla gelmektedir. Nitekim sadece ilimler tasnifi olmaları bakımından değil, *İhsâ*'daki bazı ifadelerin *Tertîb*'de aynen bulunması bakımından da bir benzerlik söz konusudur. Öncelikle, her iki eser de ilimler bahsine mantıkla başlayarak, mantık ve nahiv arasında bir kıyas yapmaktadır. Her iki eserde de kıyas türleri sayılırken, sıra safsataya geldiğinde, verilen şu bilgi birbirinin aynıdır:

Sofistik kıyasların özelliği yanlış çıkarıma sürüklemesi, şaşırtması, gerçek olmayanı gerçekmiş gibi göstermesi, gerçek olanın gerçek olmadığı izlenimini uyandırması, bilgisi olmayan kişi karşısında sofistlik sözleri dile getirenin bilgili-kül yutmayan birisi olduğunu, filozof-bilen kişiye ise aslında kendisinin hiç de öyle biri olmadığını vehmettirmesidir. Bu isim, yani sofizm, söz söyleyerek ve vehimler uyandırarak karşı tarafı yanlışla sürüklemeye, kandırmaya, karşı tarafın kafasını karıştırmaya güç yetiren kişinin mesleğine verilen bir isimdir. Sofist ya kendi şahsına ilişkin bir şey olarak kendisinin hikmet, bilgi ve erdem sahibi olduğu hususunda sofizme başvurur veya şahsı dışında, bir şeyin gerçekte hiç de öyle olmadığı halde eksik olduğu noktasında yahut gerçek olmayanın gerçek olduğu ve gerçek olanın gerçek olmadığı hususunda sofizme başvurur. “Sofestâiyye” ismi Yunancada hikmet manasına gelen “sofya” ve yanlış bir izlenim uyandıran anlamına gelen “istos” kelimelerinden meydana gelmiştir ve yanlış izlenim uyandıran hikmet manasına gelir. Kendisinde söz ile tahrif ve muğâlata gücü olan herkes bu adla isimlendirilir. “Sofista”, bir grubun zannettiği gibi eski zamanda yaşamış, idrak ve ilimleri geçersiz kılma yolunu tutmuş bir insanın ismi değildir, “sofistâî” de onun görüşüne tabi olmuş ve onun yoluna yardım edenler olup bu adamın görüşünü kabul eden ve ona yardım eden herkese de bu isim verilmiş değildir. Bu gerçekten

67 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 52.

68 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §12.

cahilce bir zandır. Çünkü geçmişte bu lakapla anılan, ilimleri ve idraki geçersiz kalma yolunu tutmuş bir insan yoktur. Eskiler de ona nisbet ettikleri için hiçkimseyi bu isimle isimlendirip ona sofist lakabı vermemişlerdir. Bilakis onlar sanatı, hitabet türü, tahrif etme ve yanıltma gücü nedeniyle insanları böyle isimlendirmişlerdir. İnsanı [cedele] nispet edip kendisine “cedelî” lakabı takmadıkları gibi.⁶⁹

İbn Miskeveyh:

Bu kitapta gerçeği örten (*telbîsât*) ve tahrif eden şeylere (*temvîhât*) ve hataların türlerine, onlara nasıl ve nerede düştüğüne işaret etmiş ve ona *sofistlik sanatı* (*es-sinâ'atü's-sûfistâiyye*) ismini vermiştir. Bu kelime Yunan dilinde hikmet anlamındaki “es-sûf”tan ve tahrif (*temvîh*) anlamındaki “istas”tan türetilmiştir. Anlamı, “sahte (*mümevvihe*) hikmet”tir. Gerçek kendisine örtülen herkes ya kendisinde [ya da başkasında], gerçekte bulunmadığı halde hikmet bulunduğunu vehmeder, bu safsatadır. İslam kelmacılarının zannettiği gibi o, geçmiş zamanda kendisine “Sofistâ” denen bir adam değildir. [Onlara göre bu adam] varlıkların hakikatlerini reddediyordu, mezhebine yardım eden taraftarları vardı ve onlar bu ismi almışlardı. Bu zannın aslı yoktur, geçmişte bu isimde bir adam kesinlikle yoktur. Bizzat kendileri bu görüşü destekleyen bu isimde adamlar da yoktur. Burada, cedel sanatının bir kimseye nispet edilip “cedelî” denmesi tarzında bir nispet vardır, yoksa kendisine “cedel” denen bir adam yoktur.⁷⁰

Bu örnek dışında *Tertîb*'deki pek çok pasaj *İhsâ* ile benzerlik göstermekte, bazı yerlerde neredeyse kelimesi kelimesine aktarımlar yer almaktadır.⁷¹

Tertîb'de ayrıca Fârâbî'nin eserlerinden biri olan *Tahsîlu's-sa'âde*'nin eser adı olarak olmasa da kavram olarak geçmesi⁷² dikkat çekicidir.

Yukarıda zikredilenler dışında İbn Miskeveyh, Galen'in *Kitâbu Menafî'i'l-a'zâ* eserini ismen zikrederek⁷³ bedenın kısımlarının her birinin işlevine dair bilgi veren bu kitabı okuyanın büyük bir hikmeti elde edeceğini ifade etmektedir. Ancak bu kitabı kaynak olarak kullandığı düşünülebiyecek bir bahse eserinde yer vermemektedir.

69 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 39-41.

70 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §61-62.

71 Dimitri Gutas, söz konusu benzer pasajları makalesinde tek tek listelemiştir, bkz.

Gutas, “Paul the Persian”, 236-237.

72 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §40.

73 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §6.

iii. Risalenin İslâm Ahlâk Felsefesi Bakımından Önemi

İbn Miskeveyh, literatürde büyük oranda *Tehzibu'l-ahlâk* eseriyle bilinmekte, hatta bu eser, İslâm ahlâk felsefesinin en mühim örneklerinden kabul edilmektedir. *Tertîbu's-sa'âdât, Tehzîbü'l-ahlâk*'la uyum göstermeyen herhangi bir iddia veya bilgi içermemekle birlikte, ondan büyük oranda farklı bir muhtevaya sahiptir. *Tertîb*'de daha ziyade ahlâkın gayesi, nazarî yetkinlik nezdindeki konumu ve önemi işlenmişken, *Tehzîb* ahlâkî yaşantının içeriğine dair daha fazla bilgi ve tavsiye barındırmaktadır. Bir başka deyişle *Tertîb*'de ahlâk, haricî bir bakışla konumlandırılma ve gerekçelendirilmeye tabi tutulurken *Tehzîb*'de dâhilî bir bakışla ahlâk talebesine öğretilmektedir. *Tertîb*'in *Tehzîb*'den farklı olması nedeniyle *Tertîb*, İbn Miskeveyh'in ahlâk düşüncesinin bir başka veçhesini ortaya koyması bakımından ayrıca önemi haizdir ve gözardı edilemez.

Tertîbu's-sa'âdât'ın tamamıyla özgün, İslâm ahlâk felsefesi bakımından yegâne bir eser olduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Eser büyük oranda Kindî'nin *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs* ve Fârâbî'nin *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde* eserlerinin birleştirilmiş hali gibidir. Bu konudaki tespitlerimizi risalenin kaynakları bahsinde belirtmiştik. Buna rağmen hâlâ eserin özgün tarafları bulunmakta, bilhassa sadece *Tehzîb* merkeze alınan çalışmalarda, İbn Miskeveyh'in hiç değinmediği sanılan bahisleri içermesi bakımından önem taşımaktadır. Risalede özgün görünen bazı kavram ve kullanımlar çerçevesinde eserin İslâm ahlâk felsefesi bakımından önemli görünen noktalarına dair birkaç örnek vermek mümkündür:

İbn Miskeveyh, Fârâbî kaynaklı görünen *hakikî-zannî mutluluk* ayrımını yaptıktan sonra, hakikî mutluluğu da ikiye ayırmaktadır: *Ortak* ve *hususî mutluluk* (*es-sa'âdetü'l-âmmeh* ve *es-sa'âdetü'l-hâssa*) şeklindeki bu ayrıma göre, insan olmak bakımından insanlar arasında ortak olan mutluluk, “orta olma prensibi”ne göre eylemlerde bulunmaktır. Yani düşünme ve ayırt etme yoluyla doğru eylemlerde bulunmak ve bu surette iyi ahlâk sahibi olarak insana has mutluluğu elde etmektir. Hususî mutluluk ise kişinin sosyal statüsü meşgul olduğu ilim veya mesleğe göre eylemlerinin farklı olması nedeniyle, söz konusu özel durumun gerektirdiği şekilde davranmakla elde edilen mutluluktur. Sözgelimi, insan olmaları bakımından ortak şekilde akla uygun yaşamla mutlu olan zengin ve fakir, özel durumlarına bağlı olarak zenginin malını tasadduk etmesi, fakirin ise sabır göstermesi şeklinde eylemde bulunmalıdır. Kişinin, meşgul olduğu mesleği en iyi şekilde yerine getirmesi de “insan olması bakımından” elde edeceği ortak mutluluğun

yanında hususî bir mutluluk sağlayacaktır. Mesela bir doktorun hekimlik mesleğini en iyi şekilde yerine getirmesi gibi.⁷⁴

İbn Miskeveyh'in bu şekilde çerçevesini çizdiği ortak ve hususî mutluluk, fikren Aristoteles'in ve Aristotelesçi İslâm filozoflarının eserlerinde bulunabilir. Hükümdarın, tebanın, kadının, kölenin ve çocuğun, kendi özel durumlarına uygun şekilde erdemlerinin çeşitlilik gösterdiği fikri, muhtelif şekillerde bu eserlerde işlenmiştir. Ancak bunun *ortak* ve *hususî mutluluk* kavramlarıyla belirlenmesi ve ayrıntılı şekilde işlenmesi *Tertîb*'in özgün yönlerinden biri gibi görünmektedir. Ayrıca İbn Miskeveyh'in, bir doktorun, hekimlik bakımından erdemli olmasına rağmen insanlık bakımından erdemsiz olabileceği ve bu durumun, o doktorun bir bütün olarak erdemli olmasını engelleyeceği şeklindeki izahı son derece ilgi çekicidir. Bunun, modern meslek ahlâkı tartışmalarına katkı yapabilecek yönlerinin olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Miskeveyh'in, mutlulukların kişinin özel durumlarına göre çeşitli ve hiyerarşik olduğu fikrinden çıkardığı şu netice de dikkat çekicidir: Filozofa göre eğer böyle olmasaydı, hakikî anlamda mutlu kişi sadece bir kişi olacaktı. Bu da, felsefe ve meslekî [bilgilerin] hepsini tahsil eden biri olabilirdi. Onun dışında herkesin mutluluğu eksik ve böylece de insanların çoğu yetkinlikten yoksun olacaktı. Filozof, bunun saçma ve ahlâkla siyaseti anlamsızlaştıran bir durum olduğunu belirtir. İbn Miskeveyh'in, "mutluluk mertebeleri" ne dair bu delillendirmesi, üzerinde durulmaya değerdir. Filozof, *Tehzîbu'l-ahlâk*'ta her bir insanın farklı erdemlere yatkınlığının bulunabileceğini, siyasetin görevinin herkesi kendine uygun erdeme ve dolayısıyla da kendine has mutluluğuna ulaştırma görevi olduğunu ifade etmekteydi. Erdem mertebelerinin sonu ise, bütün eylemlerin akla uygun şekilde gerçekleşmesi ve böylece bütün fillerin mutlak iyi haline gelmesiydi. Filozof, sadece iyiyi amaçlayarak, başka hiçbir gayeyi gözetmeden eylemde bulunmayı Tanrısal fiile benzetir ve bunu, insan fillerinin ilahî bir hal alması olarak niteler. Bunun yolunun ise hikmet tahsilinden geçtiğini belirterek söz konusu tahsilin aşamalarını *Tertîb* kitabında anlattığını ifade eder. Dolayısıyla burası, filozofun neden kitabın ikinci yarısında Aristoteles'in kitaplarını saymaya giriştiğinin de bir gerekçesini oluşturmaktadır.

Tertîbu's-sa'âdât'da özgün olduğu düşünülebilecek bir başka kavramlaştırma, mutluluğun *yata*y ve *dikey* (*arzan* ve *umkan*) olarak incelenmesidir. İbn Miskeveyh, zanaatların hiyerarşisine bağlı olarak mutlulukların

74 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §13-15.

da dereceli bir yapı arz ettiğini ifade etmektedir. Buna göre marangozluk, dokumacılık gibi zanaatlar yatay olarak birbirine benzer, aralarında hiyerarşi bulunmayan zanaatlardır ve mutlulukları da böyledir. Ancak zanaatlar dikey olarak da değerlendirilebilir ve bu durumda eğerciliğin binicilik zanaatının, biniciliğin de savaş sanatının altında olması gibi hiyerarşik bir yapı ortaya çıkar. Böylece bazı zanaatların diğerlerine önderlik etmesi, üsttekinin alttakinden daha erdemli olması söz konusudur. Buna bağlı olarak da mutluluklar dereceli olacaktır ve en tepede en yüce mutluluk bulunacaktır.⁷⁵

Mutluluğun dereceli olduğunu ifade ettikten sonra İbn Miskeveyh'in, herkesin en yüce mutluluğa erişemeyeceğini açıkça söylemesi de dikkat çekicidir. Antik kaynak olarak Aristoteles'te, bir İslâm filozofu olarak İbn Miskeveyh'in selefi Fârâbî'de de herkesin hikmet tahsiline istidatlı olmayacağı ifade edilmiştir. Ancak İbn Miskeveyh son derece açık biçimde "en yüce mutluluğa herkesin ulaşamayacağı ve her isteyenini onu elde edemeyeceği"ni, üstelik insanlardan ancak "çok azı"nın bunu elde edebileceğini söylemektedir.⁷⁶

İbn Miskeveyh'in risalede işlemiş olduğu, *yakın ve uzak yetkinlik* kavramları da dikkat çekicidir. Filozof, çekicin yakın yetkinliğinin sert cisimleri düzlemek, uzun yetkinliğinin ise mühür yapmak olması gibi insanın da yakın ve uzak yetkinliği olduğunu belirtir. İnsanın yakın yetkinliği düşünme ve ayırt etme ile eylemlerini gerçekleştirmesidir. Uzak yetkinliği ise en yüce mutluluğu elde etmesidir. En yüce mutluluğu bu şekilde yakın ve uzak yetkinlik kavramları üzerinden işlemiş olması da eseri İslâm ahlâk felsefesi eserleri arasında önemli kılan bir başka niteliğidir.

Risalede Aristoteles'in kitaplarının Arapçaya aktarımına dair verilen bir bilgi de gerek felsefe tarihi gerek İslâm ahlâk felsefesi bakımından mühimdir. 74 numaralı paragrafta İbn Miskeveyh, "Ev ve toplum idaresi kitaplarına gelince bunlar, şu şeyler dışında Arapçaya nakledilmemiştir: Kaleme aldığı kitapların fihristinde zikredilmiş olan toplum idaresine dair iki makale" demektedir. Bu ifade, Aristoteles'in *Politika* eserinin Arapçaya intikali hususundaki tartışmaya katkıda bulunmaktadır. Sholomo Pines, konuya dair makalesinde bu atfın *Politika* eserini ifade ettiğini belirtmekte ve bununla birlikte diğer bazı delilleri de değerlendirmek suretiyle eserin Arapçaya aktarımına dair bazı tahminlerde bulunmaktadır.⁷⁷

75 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §19-23.

76 İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>*, §26.

77 Pines, "Aristoteles' Politics in Arabic Philosophy", 146-156.

iv. Risalenin İlimler Tasnifi Bakımından Önemi

Tertîb'in ikinci kısmı, bir tür ilimler tasnifi içeren, Aristoteles'in kitapları üzerinden tahsil edilmesi gereken ilimleri sıralayan bir bölümdür. İbn Miskeveyh söz konusu tasnifi, Pavlus isimli birinin Enûşîrvân'a takdim ettiği düzen içerisinde aktardığını belirtir. Söz konusu Pavlus'un kimliği tam bir kesinlikle belli olmasa da, eser üzerinde çalışma yapanlar bu kişinin Enûşîrvân zamanında yaşamış (531-578 yılları arasında) Nestûrî teolog ve filozof Acem Pavlus (Paul the Persian) olduğu görüşündedirler.⁷⁸ Filozofun, yine Enûşîrvân'a sunulmuş Süryanice bir *Mantiğa Giriş* eseri günümüze ulaşmıştır.⁷⁹ Ancak İbn Miskeveyh'in alıntıladığı tasnifin yapılmış olduğu eseri maalesef günümüze ulaşmamıştır.

Tertîb'in Pavlus'tan aktarmış olduğu Aristoteles kitapları tasnifi pek çok açıdan özel bir öneme sahiptir ve felsefe tarihi bakımından mühim bazı tartışmalara yol açmaktadır. *Tertîb*'de yer alan Aristoteles külliyatı tasnifi, Pavlus'un *Mantiğa Giriş* eserinde verdiği tasniften farklıdır. Bazı araştırmacılar bu nedenle *Mantiğa Giriş*'in yazarı Pavlus ile *Tertîb*'de bahsedilen Pavlus'un ayrı kişiler olması gerektiğine hükmetmişlerdir. Dimitri Gutas özel olarak bu konuyu ele aldığı makalesinde, söz konusu farklı tasniflerin, yazarların farklı olmasını zorunlu olarak gerektirmediğini belirtmektedir. Gutas'a göre bu farklılığın sebebi, Aristoteles şârihi İskender'in, filozofun eserlerine dair yapmış olduğu girişin etkisidir. Çünkü her iki tasnifte de söz konusu etki görülmekte, dolayısıyla iki tasnifin de İskender'in girişinden türetildiği anlaşılabilmektedir.

Aristoteles'in kitaplarının İskenderci tasnifi iki farklı türü barındırmaktadır. İlki genel olarak felsefeye giriş niteliği taşıyan ve teorik-pratik felsefe ayırımına dayanan türdür. İkincisi ise Aristoteles felsefesini genel olarak niteleyen türdeki tasniftir. Pavlus'un *Mantiğa Giriş* eserinde takdim ettiği tasnif ilk türdeyken, İbn Miskeveyh'in Pavlus'tan aktardığı tasnif ikinci türdedir. Dolayısıyla burada Pavlus'un *Mantiğa Giriş* eserinde genel bir felsefe tasavvuru oluşturmak üzere ilk tasnifi, günümüze ulaşmayan diğer eserinde de ikinci tasnifi sunmuş olması makuldür. Fakat İbn Miskeveyh'in aktardığı tasnif hususunda Gutas'ın tespitleri bununla sınırlı değildir. Çünkü *Tertîb*'deki tasnif sadece bu ikinci türdeki İskenderci girişe benzememekte,

⁷⁸ Pines, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", 124; Gutas, "Paul the Persian", 238-239.

⁷⁹ Ed. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca IV*, Leiden 1875, 1-32 (metin), 1-30 (tercüme) aktaran: Gutas, "Paul the Persian", 239.

aynı zamanda İskenderci girişin Elias isimli Antik bir Aristoteles şârihine özgü biçimine de tıpatıp uymaktadır.⁸⁰

Elias tasnifiyle İbn Miskeveyh'in aktardığı tasnifi ayrıntılı biçimde mukayese eden Gutas, *Tertîb*'deki tasnifin başının ve sonunun Elias'a özgü tasnife bire bir uyduğunu belirlemiştir. Ancak geri kalan kısımlar büyük oranda Fârâbî'nin *İhsâ*'sıyla uygunluk göstermektedir. Gutas, İbn Miskeveyh'in Fârâbî'den alıntı yaptığı yahut her ikisinin de ortak bir kaynaktan faydalanmış olduğu gibi muhtemel senaryoları ele alıp değerlendirdikten sonra, her iki filozofun da istifade etmiş oldukları ortak bir kaynağın varlığına hükmetmektedir.⁸¹

Gutas söz konusu ortak kaynağın, Pavlus'un muhtemel Aristoteles eserlerine giriş kitabının Arapça bir tercümesi olduğunu düşünmektedir. Sofist kelimesinin epistemolojisine dair pasajda İbn Miskeveyh'in "kelamcılar", Fârâbî'nin ise "bir topluluk" şeklinde iki farklı ifadeyi kullanmış olmaları, İbn Miskeveyh'in Fârâbî'den değil, doğrudan söz konusu tercümeden iktibas yaptığını göstermektedir. Gutas, İbn Miskeveyh'in metnindeki iktibasta geçen "eski tercüme" ifadesinden, eserin müterciminin X-XI. yüzyılda yaşamış Bağdat felsefe okuluna mensup birisi olduğu kanaatine varmaktadır. Eserden Fârâbî'nin de istifade ettiği düşünüldüğünde (Fârâbî'nin vefat tarihi miladî 950'dir, dolayısıyla bu kişi onuncu yüzyıldan bir isim olsa gerektir, bu da bizi Bağdat Felsefe Okulu'nun ilk üyelerine götürecektir), Gutas'ın tahmini Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 320/932) olmaktadır. Aynı zamanda Fârâbî'nin de hocası olan bu kişi eğer mütercimse, Fârâbî'nin *İhsâ*'da söz konusu tercümeyi kullanmış olması, daha da muhtemel görünmektedir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in *Tertîb*'i, İranlı Pavlus-Elias ve şârih İskender'e uzanan bağlantıları göstererek Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ile Fârâbî'ye uzanan bir çizgiyi de ortaya koymaktadır.⁸²

3. Risalenin Edisyonuna Dair Bilgiler

Risalenin aşağıda sunduğumuz Arapça metni, tam ve teknik anlamıyla bir tahkik değildir. Çünkü eserin yazmalarına dair kapsamlı bir araştırma neticesinde ve neşirler gözardı edilip sadece yazmalar esas alınmak sure-

80 Gutas, "Paul the Persian", 240-244.

81 Gutas, "Paul the Persian", 244.

82 Gutas, "Paul the Persian", 250-255.

tiyle hazırlanmamıştır. Burada yapmış olduğumuz şey, mevcut iki neşirde kullanılmış olan yazmalara ek olarak, Türkiye’de bulduğumuz biri taş baskı, diğeri yazma iki yeni nüshayı da (Diyarbakır ve İstanbul yazmaları) kullanmak suretiyle risalenin orijinal tam metnini sunmaktır. Burada gaye, orijinal metnin ivedilikle Türk okuyucusuna ulaşmasıdır. Metin içerisinde söz konusu kaynaklar şu şekilde gösterilecektir:

a. *Gunçe-i Bahâristân Mecmua-yı 18 Risâlât der Mantık, Felsefe, Kelam ve İrfan*’da yer alan nüshalar:

س İslâmî Şûrâ Meclis Kütüphanesi, nr. 7001 (el yazması).

ك Mekârimu’l-ahlâk kitabının hâşiyesi (Taş baskı, Tahran, 1314/1896-1897).

ب Molla Sadrâ’nın *el-Mebde’ ve’l-me’âd* eserinin hâşiyesi (Taş baskı, Tahran, 1314/1896-1897).

b. Diğerleri:

ط *es-Sa’âde li’bni Miskeveyh fi’l-ahlâk* (Kahire, 1928).

ى Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Arabî 1401/9-1402/9 (Taş baskı 1314/1896-1897).

ع Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 403 (el yazması, Bağdat 726/1325-1326).

Bu nüshaları hususiyetleri bakımından karşılaştırdığımızda, benzer hataları içermeleri nedeniyle bazılarının aynı aileden gelen yazmalara dayandığını söylemek mümkün görünmektedir. İlk dikkati çeken, ط ve ع nüshalarının diğerlerinden çoğu noktada farklı olup, birbirleriyle pek çok yerde aynı farklılıkları taşımalarıdır. Ayrıca ب س ف ve ك nüshalarının tercihleri de birbirleriyle genelde aynıdır. O halde ب س ف ve ط nüshaları ile ط ve ع nüshalarının iki farklı üst nüsha ailesinden istinsah edilmiş olduğunu düşünmek mümkündür.

Arapça metinde, 2000 yılında Ebu’l-Kâsım İmamî tarafından İran’da hazırlanan neşrin paragraf düzeni ve başlıklandırılmaları –bazı değişiklikler yapılmakla birlikte– muhafaza edilmiştir. Anlam bakımından daha uygun olduğunu düşündüğümüz bazı yerlerde, yazmalarda bulunmayan eklemelerde bulunmuş ve bunlar Arapça metinde “< >”, Türkçe metinde “[]” şeklinde parantez içinde gösterilmiştir. Orijinal metin ve tercümesi, karşılaştırma yapmayı kolaylaştırması için paralel şekilde numaralandırılmıştır.

Kaynakça

- Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, ed. F. Susemihl, Leipzig: Teubner, 1884.
- Aristûtâlîs, *Kitâbu'l-Ahlâk: The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, ed. Anna A. Akasoy ve Alexander Fidora, Leiden: Brill, 2005.
- Arkoun, Mohammed, *L'Humanisme Arabe Au IVe/ Xe Siècle: Miskawayh Philosophie et Historien*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982.
- Bayrakdar, Mehmet, "İbn Miskeveyh", *DİA*, XX, 201-208.
- Beyhakî, *Tetimmatü Sıvânî'l-hikme*, nşr. Muhammed Şeffî, Lahor, 1351/1935.
- Ebü'l-Kasım İmâmî (ed.), *Gunçe-i Bahâristân Mecmua-yı 18 Risâlât der Mantık, Felsefe, Kelam ve İrfan*, Tahran: Vizârât-ı Ferhang ve İrşâd-ı İslâmî, Şâzîmân-ı Çâp ve İntişârât, 1379/2000.
- Fahri, Macid, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nâsri Nâder, Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1985.
- , *Fusûl münteze'a*, nşr. Fevzi Mitri Neccâr, Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1986.
- , *İhsâu'l-ulûm*, haz. Ali Bû Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996.
- , *Kitâbu'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1968.
- , *et-Tenbih alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Sahbân Halîfât, Amman: el-Câmiatu ürdüniyye, 1987.
- Gutas, Dimitri, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: a Milestone Between Alexandria and Bagdad", *Der Islam* 60/2 (1983): 231-267.
- İbnü'l-Kiftî, *Târîhu'l-hükemâ*, nşr. Julius Lippert, Leipzig: Dietericische Verlagsbuchandlung, 1908.
- İzmirli İsmail Hakkı, "Miskeveyh'in Felsefesi, Eserleri", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* IV/11 (1929): 59-80.
- Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, Mahmut Kaya, 268-285, 3. bsk., İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Marcott, Roxanne, "Ibn Miskawayh's *Tartib Al-Sa'adat* (The Order of Happiness)", *Monotheism & Ethics: Historical and Contemporary Intersections among Judaism, Christianity and Islam*, ed. Y. Tzvi Langermann, 141-161, Leiden: Brill, 2012.

- Pines, Sholomo, "Aristoteles' Politics in Arabic Philosophy", *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, II (1986), 146-156.
- , "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Irân-Shinâsî* 2/2 (1971), 121-129.
- Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Paris: Dâru Bibliyon, 2004.
- Şehrezûrî, *Târîhu'l-hukemâ: Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, nşr. Abdülkerim Ebû Şuveyrib, Trablus: Cemiyetü'd-da'veti'l-islâmiyyeti'l-ilmîyye, 1398/1988.
- Şeşen, Ramazan, "Diyarbakır Kütüphanesi'nde Bulunan Bazı Yazmalar", *Araştırma: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* IV (1966), 193-228.
- Yâkut el-Hamevî, *İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb (Mu'cemu'l-üdebâ)*, nşr. Ahmed Ferîd Rifâî, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1400/1980.

Tertîbu's-sa'âdât <ve menâzilu'l-ulûm>

Mutluluk Mertebelerinin Düzenlenmesi [ve İlimlerin Menzilleri]

Neşir ve Tercüme

MUTLULUK MERTEBELERİNİN DÜZENLENMESİ [VE İLİMLERİN MENZİLLERİ]

Rahmân Rahîm Olan Allah'ın Adıyla

[1] Yarattıklarının hepsine nimetlerini veren, evliyasına da özel nimetlerini tahsis eden Allah'a şükürler olsun. Hikmetinden bol bol vermesi sebebiyle ona hamd ederim ve nimetlerine karşı şükretmeyi de O'ndan dilerim. Hz. Muhammed'e ve soyuna da salât ve selâm olsun.

[2] İmdi, Allah'ın kendisine üstün gayret ihsan ettiği, görüş doğruluğundan bolca pay verdiği, her erdemde doğru yerde durmayı nefesine takdir ettiği ve her doğru bilgide onun bilgisi (*re'y*) için bir pay tahsis ettiği kişinin, Üstad'ın –ki başlangıcından zirvesine ulaşınca ve netice olarak onu ayan beyan elde edene kadar Allah ona hakikatleri elde etme hususunda yardım etmiş ve sorunların çözüm yollarını ona kolaylaştırmıştır– ulaştığı şeye ulaşması yakışır.

كتاب ترتيب السعادات «ومنازل العلوم»^١

أبو علي ابن مسكويه

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله الذي عمّ خلقه^٢ بنعمه وخصّ أوليائه بخصائص قسمه،
أحمدته على ما أفاض من حكمته، وأسأله إيزاع الشكر على مننه، والصلوة^٣
والسلام على محمد النبي وعترته.

[٢] وبعد، فحقيق على من خصّه الله بالهمة العلية، ووفر حفظه من صحة
الروية، وجعل لنفسه في كل فضيلة قدم صدق، وضرب لرأيه سيماء في
كل حق، أن يسمو إلى^٤ ما سما إليه الأستاذ أعانه الله على درك الحقائق^٥،
وسهّل^٦ إليه سبل^٧ المطالب، حتى يرتقي^٨ من درج الحكمة إلى أعلاها ذروة
ويظفر^٩ بأجلاها^{١٠} ثمرة. ولم أزل منذ رأيت تشوقه -أدامه^{١١} الله تأييده^{١٢} -

١ ع: ترتيب السعادات؛ ط: بسم الله الرحمن

الرحيم كتاب السعادة؛ س: الرسالة المعنونة

بالمسعدة من كلام الأستاذ أبي علي مسكويه

أعلى الله درجته؛ ف: كتاب ترتيب السعادات.

٢ ط: الخلق.

٣ ع، ط: - والسلام على محمد النبي، + على

نبيه.

٤ ك، ب، ف: سيماء؛ ط: سهما.

٥ ط، س، ب، ك، ف: - إلى.

٦ ط، ع: الحق.

٧ ع: + له.

٨ ط: سبل.

٩ ط: نرتقي.

١٠ ط: نظفر.

١١ ط: بأجلاها.

١٢ ع: أيده.

١٣ ع: - تأييده.

Gerçek bilimlere (*el-ulûmu'l-hakîkiyye*) olan iştîyakını ve hikmet tabiatıyla tabiatlanışını gördüğümde beri –Allah ona desteğini dâim kılsın–, vaktin elverdiği ölçüde ve duruma göre hikmetin gerektirdiği şey hususunda, gayretiyle hakîmin amaçladığı hedefi ve çabasıyla filozofun araştırdığı gayeyi elde edene kadar peyderpey onu takip etmeyi hiç bırakmadım.

[3] Bana, mertebelerine göre insanların mutluluğunun sınıflarının ne olduğu soruldu. –Allah ona desteğini dâim kılsın– Azmin en yücesine yönelmede ve en üstününü elde etmeye çalışmada onların farklılıklarının ölçüsü nedir? Ona, niyet ettikleri yüce şeyi ve nefsleriyle ona ulaşmak istediklerinin en yücesini kendisinden elde etmeleri için, göz önünde dursun, elin altında bulunsun diye bu konuyu hatırlatma bâbında kaydetmeyi vaat ettim.

[İnsan İçin Belirlenmiş Olan Mutluluk Nedir?]

[4] Böylece Allah'ın yardımıyla başlıyorum. İnsan için belirlenmiş olan mutluluktan, onun ne olduğundan, nasıl olduğundan bahsedeceğim. İnsanların, insan olmaları bakımından ortak oldukları mutluluk nedir? İnsanlardan bu hususta çalışanların, çalışmalarıyla kendisine yöneldikleri mutluluk nedir? O, üzerinde anlaşmaya varılmış tek bir şey midir, yoksa farklı mıdır? Onlardan bazıları, onlardan mertebesi en yüce olan bir tanesine ilerlemeye [imkân verecek şekilde] diğer bazılarının altında mıdır? Böyle tek bir tane yüce olan varsa o nedir? Onun ötesinde, insan için beklenmedik ve umulmadık başka bir mutluluk var mıdır?

إلى العلوم الحقيقية، وانطباعه بطابع^١ الحكمة أجاربه^٢ الشيء بعد الشيء^٣ في ما يستدعيه منها عقلي قدر الوقت وبحسب الحال إلى أن أحاز إلى^٤ غرض الحكيم الذي يقصده^٥ بسعيه، وغاية الفيلسوف التي يلتمسها باجتهاده.

[٣] وسألني عن أصناف سعادة^٦ الناس على مراتبهم، وما هي. وما قدر تفاوتها ليصير عزمه -أدام الله تأييده^٧- مسدداً إلى أعلاها، وسعيه مقصوراً على أقصاها، فوعده إثبات ذلك في تذكرة تكون نصب عينه^٨ ومتناول يده، ليلحظ منها عظيم ما راموه بهمهمهم، وعلو^٩ ما سموا إليه بنفوسهم.

«ما هي السعادة الموضوعة للإنسان؟»

[٤] وأنا مبتدئ بذلك^{١٠} بعون الله تعالى^{١١} وأذكر^{١٢} السعادة الموضوعة للإنسان، ما هي وكيف هي وما السعادة التي تشترك^{١٣} فيها الناس من حيث^{١٤} «هم»^{١٥} ناس. وما الذي يصير^{١٦} إليه منها المجتهدون منهم بضروب الاجتهادات وهل هي متفقة أم مختلفة^{١٧} وهل بعضها تحت بعض، حتى يرتقي^{١٨} إلى واحد هو أسناها مرتبة وإن كانت^{١٩} مرتقية إلى واحد، فما هو وهل وراءه^{٢٠} سعادة أخرى غير منتظرة للإنسان^{٢١} ولا مطموع له فيها

١٢ ط، ع: فأذكر.

١٣ ط: يشترك.

١٤ ط: جنسهم.

١٥ ب، س، ك، ف: هو.

١٦ ط، ع: يصل.

١٧ ط، ع: مختلفة أو متفقة.

١٨ ط: ترتقي.

١٩ ك، ف: كان.

٢٠ ط: وراءها.

٢١ ع: الإنسان.

١ ب: بطابع؛ ف: بطائع.

٢ ط، ع: أجاربه؛ س، ب، ك، ف: احتاز به.

٣ ط، ع: من.

٤ ط، ع: جاراني.

٥ ط: يعضده.

٦ ط، ع: سعادات.

٧ ع: - أدام الله تأييده.

٨ ط: عينه.

٩ ع: على.

١٠ ع: ذلك.

١١ ع: تعالى.

Yoksa mutlulukların hepsi, ondan sonra amacın olmadığı durma noktasında durarak sona mı erer? İnsanın, şerefi ve mertebesinin yüceliğiyle aday kılındığı bu muazzam iş, sanat ve alışkanlık edinme olmadan âlimlerin gösterdiği yöntem, takip ettikleri yol ve felsefe talebelerini (*ebnâü'l-hikme*) teşvik ettikleri şey olmaksızın, gayret ve çalışma ile elde edilebilir midir? [Âlimlerin] sözü uzattıkları ve hakkında pek çok eser yazdıkları hususu özetlemek mümkün müdür? Eğer bu mümkün değilse, insan ömrünün süresi onu sanat yoluyla elde etmek için yeterli midir? [Âlimlerin] ondan elde ettiklerini kazanmak hususunda insanlar farklılık gösterir mi? [Bu muazzam iş], insanlardan bazısına yakın, bazısına uzak mıdır? Eğer bu hususta farklılık söz konusuysa, meşguliyetinden kurtulup dikkatini ona sarfettiğinde, insanların arınması (*tezkiye*) için farz edilen zaman ne kadardır? Arınmış olan söz konusu insanın niteliği nedir? Varsayılan süre içinde o ne kadarını elde eder? Sahip olması gereken kitap ve kendisinden müstağni kalamayacağı sanat sayısı nedir? En üstün araştırmayla ulaşacağı gayeye giden en doğru yol nedir?

[Giriş]

[5] Bu muazzam mutluluğa dair sözlere başlamadan önce, mutluluğa dair önsöz yerine geçecek bir giriş yapalım. Muhakkak ki zanaat, tabiata benzer. Bu, kıyasla doğrulanan,

أم تتناهى السعادات كلها^١ حتى تقف عنده وقوف التناهي^٢ الذي لا غاية^٣ بعده وهل هذا الأمر^٤ العظيم الذي رُشِّح له الإنسان مع شرفه وعلو قدره، موجود بقدره^٥ سعي واجتهاد، وبغير^٦ صناعة واعتياد، ومن غير الطريق الذي نهجه العلماء^٧ وطرقوا إليه وحرّضوا أبناء الحكمة عليه وهل يمكن اختصار ما أطالوه، وكثّروا^٨ عدد الكتب فيه وإن لم يكن^٩ ذلك فهل مدة عمر الإنسان^{١٠} كافية في تحصيله بالصناعة وهل يتفاوت^{١١} الناس في تحصيل ما يحصلونه منه وهل يقرب على بعض ويبعد على بعض وإن كانوا متفاوتين^{١٢} فما مقدار الزمان الذى يفرض لأزكاهم^{١٣} إذا نفّض^{١٤} شغله عليه^{١٥} وصرف همّه إليه وما صفة هذا الرجل الذكي وما مقدار ما يصل إليه^{١٦} في المدة المفروضة وما عدد الكتب التي لا بد له^{١٧} منها، والصناعة التي لا غنى^{١٨} به عنها، وما أقصد الطريق^{١٩} إلى غايته التي يبلغها^{٢٠} بأقصى نظره.^{٢١}

﴿توطئة﴾

[٥] وقبل أن نشرع في الكلام على هذه السعادة العظيمة نوّطى لها كلاماً كالمقدمة، وهو أن الصناعة^{٢٢} مشبّهة^{٢٣} بالطبيعة، وهذا رأي صحيح بالقياس،

- | | |
|-------------------------|-------------------------------------|
| ١ ط، ع: + إليه. | ١٣ ط، ع: + نفساً. |
| ٢ ع: متناهى. | ١٤ ب: نفّض؛ س: نقض؛ ك: نقص؛ ط: بعض. |
| ٣ ب، س، ك، ف: لا عناية. | ١٥ ط: غلبه. |
| ٤ ط، ع: - الأمر. | ١٦ ط، ع: - وما مقدار ما يصل إليه. |
| ٥ ط، ع: بغير. | ١٧ ط، ع: - له. |
| ٦ ط: أو بغير. | ١٨ ع: غناء. |
| ٧ ط، ع: الحكماء. | ١٩ ط، ع: الطرق. |
| ٨ ط: أكثروا. | ٢٠ ط، ع: يبلغ. |
| ٩ ط: يمكن. | ٢١ ط، ع: + فيها. |
| ١٠ ط: العمر للإنسان. | ٢٢ ط: - وهو أن الصناعة + وهذان. |
| ١١ ط: تتفاوت. | ٢٣ ط، ع: متشبهة؛ ف: مشبهة. |
| ١٢ ط: + فيه. | |

araştırma ile kabul edilen ve bütün zanaat aletleri hakkında düşünmek suretiyle açık hale gelen bir bilgidir. Şüphesiz onlardan [aletlerden] her biri, tabiattaki bir benzeriyle ele alınır. Herhangi bir gayesi veya ürünü olmayan bir zanaat aletinin olması ve bununla beraber bir aletin diğerinin yerine geçmesi de mümkün değildir. Çünkü söz konusu alet, diğerinin ne gayesini ne de yetkinliğini (*kemâl*) yerine getirebilir ve onu gerçekleştirebilir. Bu şu anlama gelmektedir: Eğer testere, keserle yapılan işlerin bazısına yardım ediyorsa, keserin bütün işlerini yerine getiriyor olması doğru değildir. Bu durum bütün aletlerde de böyledir. Muhakkak [aletlerden] her birinin kendine mahsus bir yetkinliği ve onu yerine getireceği bir gayesi vardır. Bir şey ancak, yetkinliğine ulaştığı, kendisi için mevcut olan ve onun için üretildiği amacı gerçekleştirdiği zaman “iyilik”le nitelenir ve hakikat olmakla övülür. Zanaat da bu niteliğe göre tabiata benzetilince, tabiatın önder ve model olması bu sıfat hususunda daha uygundur. [Tabiatta] boşuna bir şey olmaması, gayesiz ve kendine has yetkinliği olmayan bir aletin bulunmaması gerekir. Aletlerden biri, onun fiilini tam şekilde yerine getirmek üzere diğeri yerine geçmez, çünkü o zaman ilk alet boş ve saçma olur.

[Bedenin Organları Tabiatın Aletleridir]

[6] Bedenin organları üzerinde düşünen kişi için tabiattan gelen bu hikmet ayan beyan anlaşılır.

ومسلم^١ بالتفصح^٢، وهو بين بتأمل الآلات الصناعية^٣ كلها. فإن كل واحدة منها هي مأخوذة من نظيرة لها طبيعية وليس يجوز أن توجد آلة صناعية لا غرض ولا ثمرة لها ومع ذلك فليس يجوز أن تقوم^٤ مقام آلة حتى تؤدي غرضها وكمالها على التمام والحقيقة^٥. وذلك أن المنشار، وإن استعين به في بعض ما يعمل بالقدوم، فليس يجوز أن يؤدي جميع أفعال القدوم على التمام، وعلى هذا جميع الآلات، فإن^٦ لكل واحدة كمالاً يخصها، وغرضاً يتم بها، وإنما يوصف^٧ بالجودة ويمدح^٨ على الحقيقة، إذا وجدت على كمالها وإذا صدر عنها ذلك الغرض الذي هي موجودة له ومعمولة من أجله. فإذا كانت الصناعة التي «هي» مقتدية^٩ بالطبيعة على هذه الصفة، فبالحرى أن تكون الطبيعة التي هي الرئيسة والقدوة^{١٠} أيضاً على هذه الصفة، وواجب أن لا تعمل^{١١} شيئاً باطلاً، وألا تكون^{١٢} آلة لا غرض لها، ولا كمال يخصها، ولا يقوم^{١٣} شيء منها مقام أخرى يؤدي^{١٤} فعلها^{١٥} على التمام، فإن الأول حينئذ^{١٦} يصير لغواً وعبثاً.

«أجزاء البدن آلات للطبيعة»

[٦] وهذه الحكمة من الطبيعة^{١٧} تبين^{١٨} بياناً جلياً لمن تأمل أعضاء البدن.

١ ط: يسلم؛ ع: سلم.

٢ ع: من التفصح؛ س: بالتفصح.

٣ ع: الصناعة.

٤ ع: - هي.

٥ ب، ك، ف، س: - صناعية لا غرض ولا ثمرة لها ومع ذلك فليس يجوز أن تقوم.

٦ ط، ف، ع: بالحقيقة.

٧ ط: - فإن.

٨ ط، ع: توصف.

٩ ط، ع: تمدح.

١٠ ط: متقدمة.

١١ ط: والقدرة.

١٢ ب، ك، ف: يعمل.

١٣ ط، ع: نكون لها.

١٤ ط: أو يقوم.

١٥ ف: فيئدي.

١٦ ط، ع: فعله.

١٧ ع: حسد.

١٨ ع: + أيضاً.

١٩ ط: تعتبر بعضها ب، ك، ف: يتبين؛ ف، ع:

+ ايضاً.

Bu bakımdan bedenın bütün organları tabiatın aletidir. Aletlerin her biriyle, sadece onunla tamama eren ve o aletten başkasıyla yetkinliğe eremeyen özel bir fiil yapılı; tıpkı hareketin başlangıcı olan kalp gibi. Kalp sayesinde hayatın sebebi olan hararet gerçekleşir, sonra kalpten de, içinde kalbin kuvvetinin diğer organlara aktığı nabız atan damarlar neşet eder. Bütün bedenın yaşamı onunla tamama erer. Beynin durumu da böyledir. Beyinden neşet eden organlar, kalpten çıkan damarların mecrasında aktığı gibi akar. Beyinden doğar ve bedenın organlarına [yaşam verir], onlarla da duyular ve iradî hareket tamamlanır. Bedenın bütün organları, mide, dalak, safra, bağırsaklar gibi organları da buna göredir. Çok olmasına rağmen dış organların durumu da böyledir. Orada, kendisinden müstağni kalınacak bir şeyin olduğu ya da kendine has olan şeyi tamamlamaksızın bir şeyin var olduğu zannedilmesin. *Organların Faydaları** kitabını kim incelerse, büyük bir hikmete muttali olur ve bu konuda işaret ettiğimiz şeylerden daha fazlası ona açık hale gelir.

[7] Tabiat, nefsi örnek aldığı, nefse benzediği bu durumdaysa, nefis bu nitelikler hususunda daha önceliklidir ve bu hikmete daha layıktır.

* *Kitâbu Menâfî'i'l-a'zâ*, Galen'e aittir.

وذلك أن جميع أجزاء البدن آلات^١ للطبيعة^٢ تفعل^٣ بكل واحدة^٤ منها فعلاً خاصاً لا يتم بغيره، ولا يكمل بسواه، كالقلب الذي هو مبدأ الحركة تفعل به الحرارة التي هي سبب الحياة، ثم ينشأ^٥ منها^٦ عروق^٧ نابضة تجري^٨ فيها قوة القلب إلى سائر الأعضاء، فيتم^٩ بها حياة جميع البدن. وكذلك الدماغ، فإن الأعضاء^{١٠} الناشئة منه^{١١} تجري^{١٢} مجرى الشرايين^{١٣} من القلب، في أنها تنبت^{١٤} من^{١٥} الدماغ إلى أجزاء^{١٦} البدن، فيتم بها الحس والحركة الإرادية^{١٧}. وعلى هذا جميع أجزاء البدن وما في^{١٨} الأعضاء كالمعدة، والطحال، والمرارة، والأمعاء، وكذلك سائر الآلات الظاهرة على كثرتها، ليس^{١٩} فيه^{٢٠} شيء منها^{٢١} يظن أنه مستغنى^{٢٢} عنه أو وجوده لغير تمام يخصه، ومن نظر في كتاب منافع الأعضاء اطلع على حكمة عظيمة، وتبين^{٢٣} شيئاً كثيراً مما أومأت إليه في هذا الموضوع^{٢٤}.

[٧] فإذا^{٢٥} كانت الطبيعة بهذه^{٢٦} الحالة وهي مقتدية^{٢٧} بالنفس^{٢٨} ومتشبهة^{٢٩} بها^{٣٠}، فبالحرى^{٣١} أن تكون النفس أولى بهذه الصفة^{٣٢} وأحق بهذه الحكمة.

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| ١ ط: آلاته. | ١٧ ع: إرادته. |
| ٢ ط، ع: الطبيعة. | ١٨ ط، ع: وباقي. |
| ٣ ط: يفعل. | ١٩ ط: فليس. |
| ٤ ط، ع: واحد. | ٢٠ ط: فيها. |
| ٥ ع: تنشيء. | ٢١ ط، ع: - منها. |
| ٦ ع: منه. | ٢٢ س: مستغنياً. |
| ٧ ب، س، ك، ف، ع: عروقاً. | ٢٣ ع: + أيضاً. |
| ٨ ط: يجري. | ٢٤ ط، ف، ع: الموضع. |
| ٩ ط: فتم. | ٢٥ ع: وإذا. |
| ١٠ ط، ف، ع: الأعصاب. | ٢٦ ط: في. |
| ١١ ب، ك، س: منها. | ٢٧ ط: مقدمة. |
| ١٢ ب، ك، ف: يجري. | ٢٨ ط: فالنفس. |
| ١٣ ف: الشرايين. | ٢٩ ع: - و. |
| ١٤ ط: تثبت. | ٣٠ س: + فلم؛ ط، ع: + فكم. |
| ١٥ ط: في. | ٣١ ط، ع: بالحرى. |
| ١٦ ط: آخر. | ٣٢ ط، ع: المنزل. |

Şöyle ki, nefis, türleri muhtelif olan canlıları alet derecesinde kullanır. O aletlerin her birini, kendisiyle meydana geldiği ve kendisine has olan, ondan başkasından da sâdır olmayan fiile hazırlar; önceki bölümde örnek olarak verdiğimiz üzere, testerenin fiilinin keserden sadır olmaması gibi.

[İnsana Özgü Yetkinlik]

[8] Giriş ile takdim etmek istediğimiz şeyi sunduktan sonra [konuya] döneriz ve deriz ki; Muhakkak ki her var olanın kendine özel bir yetkinliği (*kemâl*) ve onun kendisi için ve kendisinden dolayı bulunduğu bir gayesi olduğu ortaya çıkınca, bu oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların en şerefli olan insanın bu niteliğe sahip olmaya daha layık olduğu; bir tamlık noktasına, yetkinliğe ve kendisi için ve kendisinden dolayı bulunduğu bir gayeye sahip olması gerektiği [de âşikâr olmuştur].

[9] İnsanın kendisi için ve kendisinden dolayı bulunduğu gayesi ve yetkinliği hakkında filozoflar (*hukemâ*) araştırma yapınca, insan için iki yetkinlik bulurlar: Onlardan biri yakın, diğeri uzaktır. Onun örneği, zanaat aletlerinden çekiştir. Onun yakın yetkinliği (*el-kemâlü'l-garîb*) sert cisimleri düzlemektir. Uzak yetkinliği (*el-kemâlü'l-baîd*) ise mühür yapmada kullanılmasıdır. Aynı şekilde, tabii aletler arasından örneği ise midedir. Onun yakın yetkinliği içine yemeği depolaması, onu öğütmesi ve sindirime hazırlamasıdır. Uzak yetkinliği ise, bedenın bekâsının sağlanması için, bedenden boşalan şeylerin karşılığını bedene geri getirmesidir. İnsanın da böyle [yakın ve uzak yetkinliği vardır].

وذاك^١ أن الحيوانات المختلفة الأنواع تستعملها النفس بمنزلة الآلات، وتعدّ كل واحد^٢ نحو^٣ شيء^٤ خاص^٥ يصدر^٦ عنه، وبه^٧، فعل^٨ لا يصدر^٩ عن غيره^{١٠}. كما^{١١} لا يصدر عن القدم فعل المنشار على ما ضربنا به المثل في ما تقدّم.

« كمال الإنسان النخلص به »

[٨] وإذا قدّمنا ما أردنا^{١٢} تقديمه من^{١٣} التوطئة، فإننا نعود فنقول: إنه^{١٤} إذا تبين أن لكل موجود كمالاً يخصّه وغاية وجد لها ومن أجلها، فواجب في الإنسان الذي هو أشرف الموجودات في هذا العالم الكوني، أن يكون أولى بهذه الصفة^{١٥} وأن يكون له تمام وكمال^{١٦} وغرض وجد له ومن أجله. [٩] ولما نظر الحكماء في غاية الإنسان وكماله الذي وجد من أجله، وجدوا له كمالين: أحدهما قريب، والآخر بعيد. مثاله من^{١٧} الآلات الصناعية المطرقة. فإن كمالها القريب أن تبسط الأجسام الصلبة؛ وكمالها البعيد أن يتم بها الخاتم. وأيضاً^{١٨} فإن مثاله من^{١٩} الآلات الطبيعية المعدة. فإن كمالها القريب أن تحوى الطعام وتطبخه وتعدّه للاغتذاء. وكمالها البعيد أن يردّ^{٢٠} على البدن العوض مما يتحلّل^{٢١} منه، ليتّم له البقاء. وكذلك^{٢٢} الإنسان.

١٢ ف: اورونا.

١٣ ط: في.

١٤ ط، ع: - إنه.

١٥ ط: الصنعة؛ ع: الصعة.

١٦ ط، ع: كمال وتمام.

١٧ ط: في.

١٨ ط: فايضاً.

١٩ ط: في.

٢٠ ط: تردّ.

٢١ ط، ع: تحلّل.

٢٢ ع: فكذلك.

١ ط: ذلك.

٢ ع: + منها.

٣ ط: منها.

٤ ط: بشيء.

٥ ط، ع: + به.

٦ ب، ك، س: تصدر.

٧ ط: - به.

٨ ف: فعلاً.

٩ ف: تصدر.

١٠ ط: عنه، + فعل لا يصدر عن غيره.

١١ ط: فكما.

Onun yakın yetkinliği, düşünme (*reviyye*) ve ayırt etme (*temyîz*) yoluyla fiilleri gerçekleştirmesi, onları aklın gerektirdiği şeye göre düzenlemesidir. Uzak yetkinliğine gelince onu, en baştan ele alıp açıklayacağız.

[10] Ne var ki filozoflar (*hukemâ*), düşünme ve ayırt etmeyi araştırdığında, o ikisinin onlardan daha üstün bir güçten (*kuvve*) çıktıkları sonucuna ulaşmışlardır. Filozoflar, kendisinden sonra başka bir gayenin olmadığı en son gayeye ulaşıncaya kadar aşama aşama bunu araştırmaya devam etmiştir. Her gayenin de bir gayesi varsa ve bu sonsuza kadar böyle sürüp gidiyorsa, varlığının nihayeti olmayan şeyin varlığının da imkânsız olacağı malumdur. Gayelerin gayesine ulaşıp da artık onun ardında yol olmadığına emin olduğunda, [filozoflar] orada durmuş ve araştırma yapmayı bırakmıştır. Birbirlerinin altındaki gayelerin, tıpkı merdiven ve basamaklar gibi alt alta dizilmiş olduklarını anlamışlardır. İnsanın gayesi ve yakın yetkinliğini araştırdıklarında, insanları bu konuda çeşit çeşit buldular. Çeşitliliklerine rağmen bir gayeleri olduğu hususunda insanların şüphe etmediklerini, ancak bunun hangi gaye olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini gördüler. İnsanlardan her biri kendisi için bir gaye belirlemekte, gayretiyle onu hedeflemekte ve onu kendisinin mutluluğu olarak isimlendirmektedir; haz, servet, sağlık veya üstünlük (*galebe*) yahut ilim için gayret gösteren kişiler gibi. Onların bu çeşitliliği ortaya çıkarmaları, uzak yetkinliği, yani en yüce mutluluğu (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) dikkate almamış olmalarındandır. Eğer onu bilseler ve hedef olarak onu edinselerdi, tıpkı kuyumcunun yaptığı gibi, diğer [bütün] şeylerle [sadece] ona yönelik olarak gayret gösterirlerdi.

أما كماله القريب، فصدور الأفعال عنه عن روية^١ وتمييز، وأن يرتبها بحسب ما يوجبه العقل. وأما كماله البعيد، فسننظر^٢ فيه مما^٣ نستأنف^٤ ونشرحه^٥.

[١٠] إلا أن الحكماء لما نظروا في الروية^٦ والتمييز وجدوها يصدران عن قوة أعلى منهما، ولم يزالوا يتبعون^٧ شيئاً بعد شيء إلى أن^٨ ينتهوا^٩ إلى غاية ليس بعدها غاية. ومعلوم أنه لو كان لكل غاية غاية يمر^{١٠} ذلك^{١١} إلى غير النهاية^{١٢}، وما لا نهاية له وجوده محال^{١٣}. فلما انتهوا إلى غاية الغايات، وتيقنوا أن لا مذهب وراءه، وقفوا^{١٤} هناك، وأمسكوا عن البحث، وعلموا أن الغايات التي دونها إنما هي مرتبة دونها كالدرج والمراقي. ولما نظروا في غاية الإنسان وكمالها الأقرب، وجودوا^{١٥} الناس مختلفين، ورأوهم مع اختلافهم لا يشكون في أن لهم غاية، وإنما اختلافهم في أي الغايات هي. وكل واحد منهم^{١٦} نصب غاية لنفسه، يقصدها بسعيه ويسميها سعادة له، كمن^{١٧} يسعى للذة، والثروة^{١٨} والصحة^{١٩}، أو للغلبة، أو للعلم. وإنما أتوا^{٢٠} في هذا^{٢١} الاختلاف من حيث^{٢٢} إنهم لم يلحظوا الكمال البعيد، أعني السعادة القصوى، ولو عرفوها ونصبوها غرضاً لسعوا^{٢٣} بالباقيات نحوها كما يفعل الصائغ^{٢٤}.

- | | |
|-----------------------|--------------------------------|
| ١ ب: ف: رؤية. | ١٣ ط: ع: محال وجوده. |
| ٢ ط: فستظهر. | ١٤ ع: وقعوا. |
| ٣ حاشية س، ع: فيما. | ١٥ ط: وجدوا. |
| ٤ س: يُستأنف. | ١٦ ط: + قد. |
| ٥ ط: - و. | ١٧ س: سكن. |
| ٦ ب: الرؤية. | ١٨ ط: ع: أو للثروة. |
| ٧ ع: يتبعون. | ١٩ ط: ع: أو للصحة. |
| ٨ ع: - إلى أن، + حتى. | ٢٠ ع: أتوا. |
| ٩ ع: انتهوا. | ٢١ ف: هذه. |
| ١٠ ط: - يمر. | ٢٢ ط: ع: قبل. |
| ١١ ط: لذلك. | ٢٣ س: يسعى؛ حاشية ب، ك: لسعوا. |
| ١٢ ط: ع: نهاية. | ٢٤ ط: الصانع. |

Kuyumcu, sahip olduğu çekicin en ileri yetkinliğinin taç, mühür ya da bilezik yapmak olduğunu bildiğinde, çekiciyle cismi dövmeye bu amaçlarla yönelmektedir.

[Mecazî, Hakikî ve Zannî Mutluluk]

[11] Saydığımız şeylerin bir kısmına mecazî olarak mutluluk, bir kısmına hakikî olarak mutluluk, bir kısmına da zannî anlamda mutluluk demek gerekir ki, bu kesinlikle [gerçek anlamda] mutluluk değildir. Çünkü bunlardan bir kısmı insan ve hayvanlar için ortaktır, dolayısıyla bize has bir mutluluk değildir, insan olmamız bakımından gayemiz ve yetkinliğimiz değildir. İnsan olmak bakımından insana özgü olana gelince, onu mutluluk olarak isimlendirmek gerekir ve bununla birlikte bu anlamdaki mutluluk bütün insanlar için ortaktır. İnsana has mutluluktan, söylemiş olduğumuz gibi insanlar için ortak olanı vardır, insanlar o konuda müşterektir. Bazısı ise tek tek insana özgüdür, bir kısmı ise çok daha özeldir. [Bu özel olan mutluluk], mutlulukların hepsinin kendisine yükseldiği ve hepsinin onda durduğu mutluluktur. Bütün mutluluklar o en son mutluluk için, ona nispet edilmeleri sebebiyle vardır. O son gaye, en uçtaki yetkinliktir. Ben bu kısımları Allah'ın izniyle [aşağıda] izah edeceğim.

[12] İnsanlar ve hayvanlar için müşterek olan husus ise, yenen, içilen şeyler ve rahatlama çeşitleri, yani bedeninin dışkılardan kurtulması ve benzeri şeylerdir.

فإنه إذا عرف كمال المطرقة الأقصى أعنى صناعة التاج، أو الخاتم، أو السوار، قصد بالمطرق^١ بسط الجسم^٢ ونحو ذلك.

«السعادة المجازية والحقيقية والمظنونة»

[١١] وهذه^٣ الأشياء التي عدّناها، منها^٤ ما يجوز أن يسمّى سعادة على المجاز، ومنها^٥ ما هو سعادة على الحقيقة، ومنها ما هو مظنون سعادة وليست سعادة^٦ بته^٧. وذلك أن ما كان منها عامًّا للإنسان والبهايم، فليست سعادة لنا، لأنها ليست غايتنا وكمالنا من حيث نحن ناس. فأما ما كان منها خاصًّا بالإنسان من حيث هو إنسان، فيجوز أن يسمى سعادة إلا أن هذا المعنى هو عامٌّ لجميع^٨ الناس. ومن^٩ هذه السعادات الخاصة بالإنسان ما هو عامٌّ للناس كما قلنا، فهم يشتركون^{١٠} فيه، ومنها ما هو خاص بإنسان إنسان، ومنها ما هو خاصّ الخاصّ، وهو الذي^{١١} ترتقي السعادات إليه^{١٢}، وعنده تقف جميعها. وإنما^{١٣} وجدت السعادات كلها من أجلها ونسبتها^{١٤} وهي الغرض الأخير والكمال الأقصى. وأنا أبين هذه الأقسام بمشيئة الله تعالى^{١٥}.

[١٢] وأما^{١٦} الأمر العام للناس^{١٧} ولجميع الحيوان فهو المأكل والمشرب وضروب الراحة أعني نفع^{١٨} البدن من الفضل^{١٩} وما أشبهه^{٢٠}، وهذا هو

١ ط، ع، ك، ب، س: + و؛ ط: بالطريق؛ ع: بالطرق. ١١ ع: + إليه.

٢ ط، ع: + الصلب، - و. ١٢ ط، ع: - إليه.

٣ ط: من هذه. ١٣ ط، ع: فإنها.

٤ ط، ع: - منها. ١٤ ط: بسببها.

٥ ط: ومثلها. ١٥ ط، ع: - تعالى، + وعونه.

٦ ط: بسعادة. ١٦ ع: - و.

٧ ع: البتة. ١٧ ط: لجميع الناس.

٨ ك، ب، ف: بجميع. ١٨ ط: نقص.

٩ ط: في. ١٩ ط، ع: الفضول.

١٠ ط: مشتركون. ٢٠ ط، ع: أشبهها.

Bu, insanların “haz” olarak isimlendirdiği ve çoğu insanın peşinden koştuğu ve gayesi yaptığı şeydir. Ancak bu, bunun [tam bir] mutluluk olmadığını, insanın kendisi için yaratıldığı yetkinliği ve gayesi olmadığı açıklanana kadar böyledir. Bu konuda yeterli miktarda ve anlaşılır üslupta sözler söyleyeceğim. Muhakkak ki hayvanlar, insanların onu elde ettiği gibi bu şeyleri elde ederler. Dahası, hayvanların yemeye, içmeye ve çiftleşmeye karşı arzuları, insanların bunlara karşı arzularından daha çoktur, daha devamlıdır ve hayvanlar bu hususlarda insanlardan daha güçlüdür. Ayrıca hayvanlığı ağır basan cahil insanlar da bu hususlarda erdemli insanlardan daha kuvvetlidirler. Oysa bütün bunların insan olmak bakımından insanın en uçtaki gayesi ve yetkinliği olmadığı açıktır.

[Ortak Mutluluk]

[13] İnsanlar için insan olmak bakımından ortak olan mutluluk ise daha önce belirttiğimiz, fiillerin kişiden düşünme, ayırt etme ve akıl yolu ile mutedil olduğu belirlenen şeye göre (*el-kıst*) sâdır olması yoluyla gerçekleşmektedir. Bu, mutluluğun her insan için söz konusu olduğu anlamına gelmektedir. Her insanın mutluluğa ulaşması, insanlık mertebesi ile iyi ve kötüye dair bilincinin miktarınca onu elde etmesi,

الذي يسميه^١ الناس اللذة^٢، وأكثرهم يسعى نحوه^٣، ويجعله غايته^٤. وإلى^٥ أن نبين^٦ بياناً تاماً أن هذا ليس بسعادة^٧ ولا ما^٨ هو كمال الإنسان وغايته التي^٩ خلق^{١٠} من^{١١} أجلها^{١٢}، فأنا^{١٣} أقول^{١٤} فيه كلاماً مقنعاً ظاهراً؛ وهو أن البهائم تنال من هذه الأشياء مثل ما ينالها^{١٥} الإنسان، بل شهواتها في المطاعم والمشارب والأزواج^{١٦} أكثر وأدوم من شهوات الإنسان فيها، وهي أقوى عليها. ثم جهّال الناس الذين هم أكثر بهيمية^{١٧}، أقوى في هذه الأسباب من فضلائهم. وظاهر أن هذه ليست غاية الإنسان الأقصى وكمالها^{١٨} من حيث هو إنسان.

«السعادة العامة»

[١٣] وأما السعادة العامة للناس^{١٩} من حيث هم ناس، فهي^{٢٠} ما ذكرنا^{٢١} قبل^{٢٢}، من صدور الأفعال عنه بحسب الرويّة والتميز وعلى ما يقسطه العقل^{٢٣}. وهذا المعنى سعادة موجودة لكل إنسان، ويمكن كل أحد أن ينال منها ويحظى بها بقدر رتبته من الإنسانية وبقدر^{٢٤} شعوره بالحسن والقيح^{٢٥}،

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| ١ ب، ك: يسميه؛ ط: تسميه. | ١٤ ع: فأقول. |
| ٢ ط، ع: بالليذ. | ١٥ ط، ع: - ها. |
| ٣ ط: نحو ذلك غايته. | ١٦ ك، ب، س، ط، ف: الإزدواج. |
| ٤ ط: - ويجعله غايته. | ١٧ ع: بهيمته. |
| ٥ ب، ك، ف: على. | ١٨ ط، ف، ع: + ولاكمال. |
| ٦ ك: يبين. | ١٩ ط: للإنسان. |
| ٧ ط: سعادة. | ٢٠ ب، س، ك: هي. |
| ٨ ط: - ما. | ٢١ ط: ذكرناه. |
| ٩ ع: الذي. | ٢٢ ع: قبيل. |
| ١٠ ع: + له و. | ٢٣ ع: العدل. |
| ١١ ط: له. | ٢٤ ط، ف، ع: ومقدار. |
| ١٢ ط: ولأجله. | ٢٥ ك، ب، ع: الحسن والقيح. |
| ١٣ ط: و من أجله؛ ع: - فأنا. | |

erdemler ve reziletlerin derecelerini, övgü ve yergi mertebelerini öğrenmesi mümkündür. İşte bu kişi, kendisi hakkında “Falanca kişiden insanlık bakımından daha üstündür” denen kimsedir. Her ümmetin ve her milletin, bu insanlıktan, kendisinde müşterek oldukları bir payı vardır; onu kullanımlarına göre ise erdem hususunda birbirlerine üstünlük sağlarlar. Kim bu mevkidten bir kez düşerse, onun insanlıktan payı olmaz ve onu insan diye isimlendirmek gerekmez. [O ancak], çizgiler bakımından benzetme yoluyla resme de insan dendiği gibi [insan diye isimlendirilir]. Yani bu anlamdaki [mutluluk], insanlara fitratlarında ve ilk yaratılışlarında müşterek olarak verilmiştir ve insanlar ancak onu kullanmalarıyla birbirlerine erdem bakımından üstünlük sağlayabilirler.

[Hususî Mutluluk]

[14] Tek tek insan olmaları bakımından her bir insana özgü olan mutluluğa gelince o, ilim veya erdemli meslek (*sinâ’at*) sahibine özgü olandır. Onlar, ilim ve mesleklerdeki mertebeleri ölçüsünce, fiillerinden düşünce (*re’î*) ve ayırt etmenin gerektirdiği şeye göre sâdır olan hallerden dolayı bu erdemlerde farklılaşırlar. Muhakkak ki zengin ve fakirin mutluluğu, durumlarına göre farklı farklı olsa da, fiillerin düzenlenmesinde müttefik-tirler. Bu suretle, zengin ve fakirin mutluluğu vermede ve malı vermek için ayırmada ortaya çıkar. Yani bununla [malın] gerektiği yere, gerektiği şekilde, gereken kişiye sarfedilmesini kastediyorum.

وتحصيله لمنازل^١ الفضائل والرزائل^٢، ومراتب المدح^٣ والذم، وهو الذي يقال فيه: إن فلاناً أكثر إنسانية من فلان. ولكل أمة وجيل^٤ قسط منه يشتركون فيه، وإن تفاضلوا في ما يستعملون منه. ومن سقط عن هذه الرتبة دفعة، ولم^٥ يكن له حظ منها، فليس ينبغي أن يسمى إنساناً. «فهو يسمى إنساناً»^٦ كما تسمى^٧ الصور^٨ إنساناً على طريق التشبيه، لأجل التخاطيط^٩ حسب. وهذا المعنى موهوب للناس عامة بالفطرة والجملة الأولى، ويتفاضلون بحسب استعمالهم إياه.

«السعادة الخاصة»

[١٤] وأما السعادة الخاصة بحسب إنسان^{١٠} إنسان^{١١} فهي التي يختص بها صاحب علم، أو صناعة فاضلة، ويتفاوتون فيها على قدر مراتبهم في العلوم والصناعات، وبحسب الأحوال التي يصدر عن فيها أفعالهم على ما يوجبه الرأي والتمييز. فإن سعادة^{١٢} الموسر وسعادة الفقير، وإن اختلاف^{١٣}ا بحسب الأحوال، فهما متفقتان^{١٤} في ترتيب الأفعال. وذلك أن سعادة^{١٥} الموسر تظهر في النفقة وتفريق المال في وجهه. أعني أن يستعمل^{١٦} ذلك حيث يجب، وكما يجب، وعند من يجب. وسعادة الفقير تظهر في الصبر والتحمل كما^{١٧} ينبغي،

١ ك، ب، س، ف: بمنازل.

٢ ط: والرزائل.

٣ ط، ع: الحمد.

٤ ط، ع: - أن.

٥ ط: - فلان.

٦ ع: جبل.

٧ ط: فلم.

٨ ط، ع: إلا.

٩ ط، ف: يسمى.

١٠ س، ف: للصور؛ ط، ع: المصور.

١١ ع: التخاطيط.

١٢ س: - إنسان.

١٣ ط، ف، ع: سعادة.

١٤ ط: اختلفاً.

١٥ ط: متفقتان.

١٦ س: السعادة.

١٧ ب، ك، ف: يستعمله.

١٨ ط: على ما.

Fakirin mutluluğu da gerektiği şekilde, gerektiği durumda, gereken kişinin nezdinde sabır ve tahammül göstermesinde ortaya çıkar. İlim ve meslek sahiplerinin mutlulukları da aynen böyledir. Uzman bir doktorun mutluluğu, kabiliyetli bir bürokratin mutluluğuyla aynı değildir. Pek çok alanda âlim olan birinin mutluluğu, tek bir disiplinde âlim olanınkiyle aynı değildir. Demek istiyorum ki, her ne kadar bu kimseler fiillerini [düşünme ve ayırt etmeye göre] düzenleseler de, araştırma yaptıkları konulara göre onlar farklı farklıdır. Sonra herhangi bir ilim veya meslek sahibi olmaları bakımından her birine özgü fiiller bulunduğu gibi, insan olmaları bakımından hepsini kapsayan fiilleri de vardır. İşte bu [ilim veya meslekle elde edilen] özel mutluluk, bu [ilim veya meslek sahibi] insanları ve diğer insanları kapsayan ortak mutluluk elde edilmedikçe kazanılamaz.

[15] Bunun bir örneği de şöyledir: Bir doktor, doktor olması bakımından iyi bir fiil işler ve bunun dışında, insan olması bakımından da başka bir şey getirir. Dolayısıyla mesleğiyle hâsıl etmiş olduğu erdemi, insan olması bakımından getirdiği şeyle iptal eder. Her ne kadar bir bütün olarak iptal etmese de, mukayese edilmesi suretiyle onun insanlığından çok az bir parça kalır. Çünkü insanlığı tıbbıyla mukayese edilir ve böylece onun mutluluğu, kendisi için bu ilişkiden kalan şey kadardır. Her bir ilime ve her bir mesleğe özgü olan mutluluklar da, geri kalan mutluluklara kıyasla böyle olur.

[16] Bu mutlulukların karşısı olan mutsuzluk (*şekâvet*) sahiplerine gelince, bunu konu edinmeyiz, çünkü onlar [zaten] mantık kitaplarında açıklanmış olduğu üzere karşıtlarıyla (*mukâbil*) bilinir: Birbirine karşıt olanların (*mütekabil*) bilgisi, eş zamanlı olarak bilinir.

وعلى الحال التي ينبغي، وعند من ينبغي. وكذلك سعادات أصحاب العلوم والصناعات، فإن^١ سعادة الطبيب الماهر ليست سعادة^٢ الكاتب الحاذق، وسعادة العالم بفنون كثيرة ليست سعادة^٣ العالم بفن واحد. أعني أنهم وإن رتبوا أفعالهم، فإنها مختلفة بحسب موضوعاتهم التي ينظرون^٤ فيها. ثم إن لكل واحد من هؤلاء أفعالا تخصه من حيث هو صاحب علم أو صناعة ما، وأفعالا تعمه^٥ من حيث هو إنسان، وليس تحصل^٦ له السعادة الخاصة به، إلا بعد أن تحصل له السعادة العامة له ولغيره.

[١٥] ومثال ذلك أن الطبيب إن فعل فعلا جميلا بما هو طبيب، وأتى غير ذلك بما هو إنسان، فإن ذلك الجزء الذي حصله بصناعته يبطل^٧ بما أتاه من جهة إنسانيته، فإن^٨ لم يكن يبطل^٩ بالكلية، فليس يبقى^{١٠} فيها^{١١} إلا جزء يسير بحسب المقايضة. وذلك^{١٢} أن تقاس^{١٣} إنسانيته إلى طبعه، فتكون سعاداته بحسب ما تبقى^{١٤} له هذه النسبة^{١٥}. وعلى هذا قياس سائر السعادات الخاصة^{١٦} بحسب علم علم، وصناعة صناعة.

[١٦] وأما صاحب^{١٧} الشقاء المقابلة لهذه السعادات فقد تركناها^{١٨}، لأنها تعرف^{١٩} بمقابلاتها^{٢٠} كما تبين في كتب^{٢١} المنطق أن المتقابلات علمها معاً في حال واحدة.

١٢ ف: فذلك.

١٣ ف: يقاس.

١٤ ط: تبغيه.

١٥ ط: التسمية.

١٦ ط، ع: - الخاصة.

١٧ ط، ع: أصناف.

١٨ ط، ع: تركنا ذكرها.

١٩ ف: في؛ ع: من.

٢٠ ف، ع: مقابلاتها.

٢١ ط: - كتب.

١ ط: فأن.

٢ ط: كسعادة.

٣ ط: كسعادة.

٤ ب، س، ك: ينتظرون.

٥ ؛ ط: تخصه؛ ب، ك، ف: يعمه.

٦ ط: يحصل.

٧ ط: تبطل.

٨ ط: وإن.

٩ ط: تبطل.

١٠ ب، ك: - يبقى.

١١ ط: منها.

[17] Her insanın, mertebesine göre kendine has mutluluğuna ve gücünün yettiği mutluluğa yetkin ve mümkün olan en erdemli şekilde sevk edilmesi gerekir. Bu, ilahî yönetim (*es-siyâsetü'l-ilâhiyye*) sahipleri [olan peygamberler] ve onların vekillerine has bir konudur. O, kanunlarda (*şerâi'*) mevcuttur, filozoflar da bizler faydalanalım diye bu konuda pek çok kitap yazmıştır. Dolayısıyla bu konuda ima ettiğimiz şey yeterlidir.

[18] Eğer mutluluklar çok ve çeşitli olmasaydı, hakikî anlamda mutlu kişi insanlar içinde bir tane olurdu. Bu da felsefenin bütün bölümlerini tahsil eden, sanatların hepsini bilen, hikmetin tümünden payını en çok alan kişi olurdu. Eğer bu böyle olsaydı, geri kalan insanların varlığının bir gayesi ve yetkinliği olmaz, varlıkları saçma olur ve mutsuz olurlardı. İşte o vakit, övgü ve yergi bırakılır, dua ve müeyyide uygulama (*zacr*) iptal olunur, eğitim ve yönetim (*edeb ve siyaset*) [aklen] kötü görülürdü. Halbuki bu, filozofların zikrettiği ve saptadığı, akılların da ona şahitlik ve hükmettiği şeylerin aksinedir. İnsanların mutluluklarının, onlara dair konuların çokluğu bakımından çok çeşitli olduğu açıklanmıştır.

[Yatay ve Dikey Açıdan Mutluluk]

[19] En yüce mutluluğa gelince, yetkinlik ve gayeden payı olmayan mutlulukları açıkladıktan sonra ondan bahsedeceğiz. Muhakkak ki bunlar iki çeşittir:

[١٧] فينبغي أن يساق كل إنسان بحسب^١ مرتبته إلى سعاده التي تخصه،^٢ على أتم^٣ ما يكون، وأفضل ما يمكن و يبلغه الوسع. وهذا موضع خاص بأصحاب السياسات الإلهية والنائبين عنهم، وهو موجود في الشرائع، وقد أكثر^٤ الحكماء فيه الكتب أيضاً، فليؤخذ^٥ من هناك لأن في ما أو مانا إليه^٦ كفاية.

[١٨] ولولا أن السعادات كثيرة وعلى ضروب، لكان السعيد في الحقيقة واحداً من الناس، وهو من حصل جميع أجزاء الفلسفة، وفهم جميع^٧ الصنائع، ووقر^٨ حظّه من الحكمة كلها، ولو كان ذلك كذلك، لكان وجود سائر الناس عبثاً لا غاية لهم ولا كمال، ولحصلوا^٩ أشقياء، ولكان حينئذ يزول المدح^{١٠} والذم، ويبطل الدعاء والزرع ويقبح الأدب^{١١} والسياسة. وهذا خلاف ما ذكرته الحكماء^{١٢} وقرّرت^{١٣}، وشهدت به العقول وأحكمت. فقد تبين أن سعادات الناس كثيرة مختلفة^{١٤} الوجوه^{١٥} بالموضوعات الكثيرة لهم.

«السعادة عرضاً وعمقاً»

[١٩] فأما السعادة القصوى، فسنذكرها بعد أن نبين أن هذه السعادات ليس منها شيء^{١٥} هو الكمال ولا الغاية. وذلك أنها نوعان: فنوع^{١٦} منها موضوع

- | | |
|------------------------------|----------------------------|
| ١ ط، ع: + طبقته و. | ٩ س: يحصلوا؛ ك: مبهم. |
| ٢ ب، ك، ط، س، ف: + و. | ١٠ س ب، ك، ف، ط، ع: الحمد. |
| ٣ ط: أسمى. | ١١ ط، ع: التأديب. |
| ٤ ط، ع: أكثر. | ١٢ ط، ع: العلماء. |
| ٥ ط: فلتؤخذ. | ١٣ ع: + مختلفة. |
| ٦ ع: + في هذا المكان. | ١٤ ط: الوجود. |
| ٧ ط، ع: بجميع. | ١٥ ط، ع: شيء منها. |
| ٨ ب، ك، ف: يوفر؛ ط، ع: توفر. | ١٦ ع: - فنوع. |

Yatay olan tür ve dikey olan tür. Sana zanaatlardan bir örnek verelim ki o daha açık ve anlaşılır olsun:

[20] Yatay şekilde olan mevzu, bazısı bazısının altında olacak şekilde düzenlenmemiş olduğu düşünülen [zanaatlardır]. Ticaret, marangozluk, boyacılık, dokumacılık ve benzerleri gibi. Onların hiçbirisi birbirinin parçası değildir, her birine farklı ilkelerden varılır ve onlarla birbirinden farklı gayelere erişilir.

[21] Dikey şekildeki mevzuya gelince o, bazısı bazısının altında olacak şekilde düzenlenmiş olandır. Eğercilik zanaatının, binicilik sanatının altında ve binicilik sanatının da harp sanatının altında, harp sanatının da hükümdarlık sanatının, hükümdarlık sanatının da kanun koyma (*şer'*) sanatının altında yer alması gibi. Yasaların, insanların işlerini tanzim eden kuralları (*es-sünen*) korumasını, daha önce geçen yerde söylediğimiz gibi insanları, tabakalarına göre mutluluklarına sevketmesini kastediyorum. Bütün bunlardan sonra, bu zanaatların bir kısmı bir kısmına önderlik etmektedir.

عرضاً، ونوع منها موضوع عمقاً. ونضرب لك^١ مثلاً من^٢ الصناعات، فإنها أظهر وأجلى^٣:

[٢٠] أما الموضوع^٤ عرضاً فهي التي يظن أنها ليست مرتبة بعضها تحت بعض، كالتجارة والنجارة والصياغة^٥ والحياسة و ما^٦ أشباهها^٧. فإن كلها^٨ موضوع في بسيط، والأخذ إليها من مبادئ^٩ مختلفة، وينتهي^{١٠} منها^{١١} إلى غايات متباينة.

[٢١] وأما الموضوع عمقاً، فهي المرتبة بعضها تحت بعض، مثل صناعة السروج، فإنها مرتبة تحت صناعة الفروسة^{١٢}، وصناعة الفروسة^{١٣} مرتبة^{١٤} تحت صناعة الحرب^{١٥}، وصناعة الحرب^{١٦} مرتبة^{١٧} تحت^{١٨} صناعة الملك، وصناعة الملك^{١٩} تحت^{٢٠} الشرع، أعني أنه يحفظ على الناس السنن التي تنظم^{٢١} أمورهم^{٢٢}، وتسوقهم^{٢٣} نحو سعاداتهم^{٢٤} على قدر طبقاتهم^{٢٥} كما قلناه في ما تقدم. فبعض هذه رئيسة على بعض^{٢٦} وبعضها مرؤوسة من بعض.

- | | |
|--|--------------------------------------|
| ١ ط، ع: لذلك. | ١٤ ب، ك، س، ف: - مرتبة. |
| ٢ ط: في. | ١٥ ب، ك، س: الحروب. |
| ٣ ط: أحلى. | ١٦ ب، ك، س: الحروب. |
| ٤ ط، ع: الموضوع. | ١٧ ع: - مرتبة. |
| ٥ ب، س، ك، ط: الصباغة؛ حاشية س: الصباغة. | ١٨ ف: دون. |
| ٦ ط، ف، ك، س، ب: - ما. | ١٩ ط، ع: + مرتبة. |
| ٧ ع: أشبهها. | ٢٠ ط: صناعة. |
| ٨ ط: كأنها؛ ع: - كلها، + بعده كأنها. | ٢١ ط: ينتظم. |
| ٩ ط: مباد. | ٢٢ ط، ع: أمرهم. |
| ١٠ ط: تنتهي. | ٢٣ ط، ع: يسوقهم؛ ب، س، ك، ف: تشوقهم. |
| ١١ ط، ع: فيها. | ٢٤ ط، ع: سعاداتهم. |
| ١٢ ب، ك، س، ف: الفروسية. | ٢٥ ط: - على قدر طبقاتهم. |
| ١٣ ب، ك، س، ف: الفروسية. | ٢٦ ط، ع: - على بعض. |

[İnsanların Gayelerindeki Farklılıklar ve Mutluluk Konusundaki Zanları]

[22] Bıraktığımız konuya [mutluluk bahsine] dönerek deriz ki: Muhakkak ki filozoflar, insanların gayelerindeki çeşitliliği, kimisinin gaye olarak hazzı gördüğünü ve bütün fiilleriyle ona yöneldiğini, kimisinin ise zenginlik ve serveti gaye olarak gördüğünü, diğerlerinin şeref ve güç olarak, diğerlerinin de buna benzer şeyler olarak gördüğünü fark ettiklerinde, bunları araştırdılar. Konulmuş amaçlardan bir kısmı arazlardır ve bu arazlar konusunda da araz sahipleri ihtilaf ederler. Bunun için onlardan haz, servet ya da şeref diyenler, gayesiyle yetindiği ve ona eriştiği zaman, görüşünden uzaklaşır. Haz sahibi hazzı doyduğu zaman, bundan sonra hazzı artırma derdine düşer. Bu mutluluk değildir, bilakis bu, onun için büyük bir eziyet ve yük haline gelir ve mutluluk, mutsuzluk olarak adlandırılır. Aynı şekilde servet sahibi de hasta olduğu zaman mutluluğu sıhhat olarak görür ve sıhhatli kişi ise kendisine bir zillet isabet ettiğinde şerefi mutluluk olarak görür. Malumdur ki mutluluk sabit bir şeydir, üzüntüye dönüşmez ve mutluluk sahibi ondan [başka bir şeye] intikal etmez. Dolayısıyla onu mutlu kılan şeyle de mutsuz olmaz. Aynı şekilde bütün bu işler çoğu kez, sahibinin ister [bu dünyada] hemen olsun ister [ahirette] sonradan olsun helak olmasının sebebi olur. Tıpkı malının çoğunu şeref ve güç isteği ya da hazla şöhret yolunda harcayarak helak eden kimse gibi.

«اختلاف الناس في غاياتهم وظنونهم في السعادة»

[٢٢] ونعود إلى الموضوع^١ الذي^٢ فارقناه فنقول: إن الحكماء لما رأوا اختلاف الناس في غاياتهم، فبعضهم يرى أن غايته اللذة فيسعى نحوها بجميع أفعالها^٣، وبعضهم يرى أن غايته اليسار والثروة، وآخرون يرونها الكرامة^٤ والسلطان^٥، وآخرون يرونها أشياء آخر شبيهة بهذه، نظروا فيها. فإذا^٦ الموضوع^٧ منها عرضًا تختلف^٨ أصحابها فيها. وذلك أن من قال منهم باللذة أو الثروة أو الكرامة إذا اكتفى^٩ وانتهى من غايته تلك انتقل عن رأيه. فإنه إذا شبع صاحب اللذة من لذته ثم كلف بعد ذلك الازدياد فليس هو السعادة بل^{١٠} صار ذلك شقاء عظيمًا عنده ووبالًا^{١١} عليه وسمي السعادة شقاء. وأيضًا، فإن صاحب الثروة^{١٢} إذا مرض رأى أن السعادة هي الصحة وصاحب الصحة إذا أصابه ذل، رأى أن السعادة هي الكرامة. ومعلوم أن السعادة^{١٣} شيء ثابت لا تصير^{١٤} شقاء^{١٥} ولا ينتقل صاحبها فيكون شقيًا بالذي^{١٦} صار به^{١٧} سعيدًا. وهذه الأمور أيضًا ربما صارت سبب هلاك أصحابها عاجلاً وآجلاً، كمن يهلك^{١٨} أكثر^{١٩} ما له^{٢٠} في طلب الكرامة والسلطان أو^{٢١} الاشتهار^{٢٢} باللذة.

- | | |
|---|----------------------|
| ١ ع: المواضع. | ١٢ ط: الترفه. |
| ٢ ع: التي. | ١٣ ط: الكرامة هي. |
| ٣ ط، ف، ع: أفعاله. | ١٤ ط: يصير. |
| ٤ ط، ع: الصحة. | ١٥ ط: - شقاء. |
| ٥ ط، ع: والسلامة. | ١٦ ع: الذي به. |
| ٦ ب، س، ك، ط، ف: فإذا. | ١٧ ط: الذي به صار. |
| ٧ ط، ع: الموضوع. | ١٨ ع: هلك. |
| ٨ ط: يختلف. | ١٩ ط، ع: لكثرة. |
| ٩ ع: - إذ اكتفى، + أو التقى. | ٢٠ ع: + و. |
| ١٠ ط، ع: - فليس هو السعادة بل، + مما زعمه | ٢١ ع: و. |
| سعادة. | ٢٢ ط، ع: والاستهتار. |
| ١١ ف: ورياء كبيرًا، ط، ع: كثيرًا. | |

[23] Dikey olan meseleye gelince, bu konuda daha üstte olanın, daha aşağı olandan daha erdemli olduğu malumdur. Çünkü daha aşağıda olan, daha yukarıda olanın hizmetçisidir. Zira aşağıdaki, yukarıdaki için ve onun sebebiyle vardır; ihtiyaçları elde etmek için bir araç olan mal gibi. İhtiyaçlar da beden sağlığı için istenir, beden sağlığı da ancak kendisiyle nihai mutluluğa veya onun altındaki mutluluklara ulaşmak için istenir. Sağlık ise bazen kendi zatı için talep edilir.

[Aristoteles'e Göre Mutlulukların Cinsleri]

[24] Aristoteles mutlulukların cinslerini düzenlemiş ve onları üçe ayırmıştır: Nefsteki mutluluk, bedenî mutluluk ve bedenin dışında olup bedeni kuşatan şeyle ilgili mutluluk.

[25] Nefsteki mutluluk ilim ve marifetlerdir, sonu hikmettir ki, bu da en yüce mutluluktur. Çünkü o kendi zatı için istenir, başka bir şey için istenmez. Güzellik, organların orantılı olması ve iyi sağlık durumu gibi bedenî olan ise kendisi için ve başkası için istenir. Çünkü nefsin fiiller ve onların erdemleri türünden diğer amaçlarının [bu bedenî mutluluklarla] tamamlandığını söylemek istiyorum. Bedenin dışındaki mutluluğa gelince ise bunlar, seçkin evlat ve arkadaşlar,

[٢٣] وأما الموضوعة عمقاً، فمعلوم أن الأعلى فيها^١ أفضل من الأسفل؛ لأن الأسفل^٢ خادم لما هو أعلى. لأنه إنما أريد له^٣ ولسببه^٤، كالمال الذي هو آلة لنيل الحاجات، والحاجات^٥ إنما يراد لصحة البدن، وصحة البدن إنما يراد^٦ ليبلغ^٧ بها السعادة الأخيرة والسعادات^٨ التي دونها، وقد تطلب^٩ الصحة لذاتها.

«أجناس السعادة عند أرسطوطاليس»

[٢٤] وأرسطوطاليس^٩ رتب أجناس السعادة^{١٠}، فجعلها ثلاثة: سعادة^{١١} في النفس، وسعادة في البدن، وسعادة من^{١٢} خارج البدن وفي ما يطيف بالبدن.

[٢٥] أما التي في النفس فهي العلوم^{١٣} والمعارف، ونهايتها^{١٤} الحكمة. وهذه السعادة^{١٥} هي أقصاها^{١٦}، لأنها تراد^{١٧} لذاتها لا لشيء^{١٨} آخر. وأما التي في البدن، فمثل الجمال، والاعتدال^{١٩} في^{٢٠} الأعضاء^{٢١}، وصحة^{٢٢} المزاج. وهذه تراد لنفسها، وقد تراد لغيرها، أعني لأنه^{٢٣} تتم بها أغراض آخر من^{٢٤} أفعال النفس^{٢٥} وفضايلها. وأما التي من خارج البدن فمثل الأولاد النجباء،

١٤ ط، ع: - نهايتها؛ ع: + و.

١٥ س، ك: + و.

١٦ ط، ع: - وهذه السعادة هي أقصاها، + وهي أفضلها.

١٧ ك: تزد.

١٨ ب، س، ك، ط، ف: شيء.

١٩ ط، ع: واعتدال.

٢٠ ع: - في.

٢١ ط: - في الأعضاء.

٢٢ ط: الصحة.

٢٣ ط، ع: لأن.

٢٤ ط، ع: - أغراض آخر من.

٢٥ ط، ع: النفوس.

١ ط: منها.

٢ ط: - لأن الأسفل.

٣ ط: وسببه.

٤ ط، ع: - والحاجات.

٥ ط: تراد.

٦ ط: لتبلغ.

٧ ط، ع: أو السعادات.

٨ ط: بطلت.

٩ ط: فأرسط؛ ع: فأرسطوطاليس.

١٠ ط، ع: السعادات.

١١ ط، ع: فسعادة.

١٢ ط: فين.

١٣ ع: علوم، ع: معلوم حاشية.

zengin olmak, şerefli soy ve saygınlık gibidir. *Kitâbu'l-Ahlâk*'ta, bedendeki ve bedenın dışındaki mutluluğun eksik olduğu açıklanmıştır. Nefstekine gelince o, tam olarak kamildir. İnsanın, bedenın dışındaki ve bedenî mutluluklara beraberce şans eseri nail olması mümkündür. Diğer mutluluğun ise çalışma (*sa'y*) ve gayret (*ictihâd*) olmaksızın tam olarak elde edilmesi mümkün değildir. İşte bu nedenle, söz konusu mutlulukların düzenlenmesi, gerektiği gibi açıklanması ve bundan sonra da onları elde etmesi, uzun bir araştırma ve çokça ayırt etme, kalıcı bir alışkanlık ve daimi bir dikkat olmaksızın mümkün değildir.

[En Yüce Mutluluk]

[26] En yüce mutluluğa gelince, ona erişmek herkes için söz konusu olmadığı gibi, her isteyen de onu [elde etmeyi] başaramaz. Çünkü mutluluğun kazanılması belli bir düzen içinde gerçekleşir. [Ayrıca] mutluluklardan, başta olana ulaşmak için bir hizmetçi görevi gören mutluluklar üzerinde düşünmek ve bu mutlulukların en yücesine derece derece yükselmek, insanlardan ancak sayı bakımından çok azı için söz konusudur. Tek tek bireyler için, bir kişinin hırsı, çalışması, sağlıklı şekilde ayırt etmesi, zekası

والأصدقاء والإيسار^١، وشرف النسب^٢، والكرامات. وقد تبين^٣ في كتاب الأخلاق أن التي في البدن^٤ والتي هي^٥ خارج البدن ناقصة. فأما^٦ التي في النفس فكاملة^٧ تامة. وقد يجوز للإنسان^٨ أن تتفق^٩ السعادتان^{١٠} اللتان^{١١} من خارج البدن، وفي داخل^{١٢} البدن، بالبخت^{١٣}. وليس يجوز أن يتفق له السعادة الأخرى التامة إلا بالسعي والاجتهاد. وذلك أن ترتيب^{١٤} هذه السعادات وتفصيلها على ما ينبغي، وتحصيلها بعد ذلك، ليس يمكن إلا بعد نظر طويل، وتمييز كثير، ودربة^{١٥} باقية^{١٦}، واعتبار^{١٧} دائم.

«السعادة القصوى»

[٢٦] فأما السعادة القصوى، فليس ينالها كل أحد^{١٨}، ولا يظفر بها كل من طلبها. وذلك أن استحصال^{١٩} هذه السعادة^{٢٠} مرتبة^{٢١} والنظر في ما كان منها^{٢٢} خادماً ليتوصل بها إلى ما هو رئيس عليها، والترقي فيها درجة درجة إلى أن يبلغ أعلاها، ليس يحصل إلا للأفراد^{٢٣} من الناس الأقلين عدداً. فإذا^{٢٤} اتفق للواحد بعد الواحد، مع حرصه واجتهاده، وصحة تمييزه، وذكائه،

- | | |
|-------------------------------------|-------------------------------|
| ١ ط، ع: اليسار. | ١٣ ط: بالبحث. |
| ٢ ط: النفس. | ١٤ ط: ترتب. |
| ٣ ط: بين. | ١٥ ك: روية. |
| ٤ ط: - أن التي في البدن. | ١٦ ط: - ودربة باقية؛ ع: تامة. |
| ٥ ع: من. | ١٧ ط، ع: واعتباد. |
| ٦ ط، ع: وأما. | ١٨ ط: واحد. |
| ٧ ط: فهي كاملة. | ١٩ ب، س، ك، ط، ف، ع: استعمال. |
| ٨ ع: - للإنسان. | ٢٠ ط، ع: السعادات. |
| ٩ ط: أن يتفق للإنسان؛ ع: + للإنسان. | ٢١ ط، ع: - مرتبة؛ ف: + مرتبة. |
| ١٠ ط: السعادات. | ٢٢ ع: فيها. |
| ١١ ط: اللاتي. | ٢٣ ع: للأفردين. |
| ١٢ ط، ع: - داخل. | ٢٤ ط، ع: وإذا. |

ile yeterli geçim kaynağı bir arada mevcutsa ve ondan öncekilerden ona bir yol açan da olursa, [işte bu kişi] mutluluk yolunda kılavuzluk eder ve felsefe talebeleri ile hikmete talip olanları [böylece] yönlendirir. Yukarıda söylenenlere ilaveten, bu kişinin başarısı da daimi olur. Kendinden önce gelenin (yol açanın) öğrettiklerinden daha fazlasına nail olan biri varsa o da, [nail olduğu fazla bilgi] oranında kılavuzluk eder ve büyük de bir pay elde eder.

[Aristoteles'in En Yüce Hedef Olarak Önüne Koymuş Olduğu Diğer Gaye]

[27] Aristoteles, en yüce hedef olarak, en son gayeyi gerçekleştiren, en son gaye için açık bir metot geliştiren ve ona ulaşmak amacıyla, hedef için gereken gayeye yükselene kadar tek tek tahsil ve istifade edilen bir disiplin oluşturan ilk kişidir. Bu mutluluğun nasıl düzenlendiğinden bahsedeceğimiz ve bu bölümü tamamladığımızda, en yüce mutluluğu elde etmek için ondan daha kısa bir yol kalmayacaktır.

[28] İnsanî mutluluk, ayırt etme yeterliliği ölçüsünce tekamül edince ve daha önce geçtiği gibi, zihinle ayırt edilen şeyler farklı ise, insanların en mutlusunun, onların en yücesine ulaşan, ardında hiçbir gaye olmayan gayeye

أن يكون في كفاية من المعيشة^١، وأن يكون له فاتح^٢ ممن تقدّم، فقد دلّ عليها وأرشد أبناء الحكمة وطلابها^٣ إليها، ولم يزل من ظفر منها بزيادة^٤ على ما ذكره من تقدّمه، دلّ أيضًا على مقدار ما وجدته من الزيادة إلى أن اجتمع منه شيء^٥ له حظ^٦ كثير^٧.

«الغاية الأخيرة نصبها أرسطوطاليس كالغرض الأقصى»

[٢٧] وأرسطوطاليس^٨ هو أول من نصب الغاية الأخيرة كالغرض الأقصى، ونهج إليه نهجًا واضحًا وجعل للوصول^٩ إليها صناعة تتعلم^{١٠} وتستفاد أولًا وأولًا حتّى يترقّى^{١١} إلى^{١٢} الغاية المفروضة كالغرض^{١٣}، وسنذكر^{١٤} هذه السعادة^{١٥} كيف رتبها^{١٦}، وأنه لا طريق^{١٧} إلى تحصيل السعادة القصوى من وجه أخصر منها^{١٨}، إذا تمّمنا^{١٩} هذا الفصل^{٢٠}.

[٢٨] ولما كانت السعادة^{٢١} الإنسانية إنما تكمل بحسب التمييز، وكانت الأشياء التي تميّز بالذهن مختلفة كما شأنه^{٢٢} في ما سلف، وجب أن يكون أسعد الناس من وصل إلى أعلاها، أو يخطئ^{٢٣} غايتها التي لا غاية وراءها

- | | |
|---|---|
| ١ ط، ع: معيشته. | ١٣ ط: - أولًا حتّى يترقّى إلى الغاية المفروضة |
| ٢ ط: فراغ، + وأسباب كثيرة لا تكاد تجتمع إلا في النادر ومن وصل إلى هذه المنزلّة. | كالغرض؛ ع: - كالغرض. |
| ٣ ع: طالبها. | ١٤ ف: + ان. |
| ٤ ط: زيادة؛ ع: + ما. | ١٥ ط، ف، ع: الصناعة؛ ط، ع: + و. |
| ٥ ط، ع: عظيم. | ١٦ ط: يربها. |
| ٦ س: خطير؛ ع: خطر. | ١٧ ط، ع: لاسبيل. |
| ٧ ع: كبير. | ١٨ ع: - أخصر منها، + آخر. |
| ٨ س، ك، ف، ب: وأرسطاليس. | ١٩ حاشية س، ف، ع: استمتنا. |
| ٩ س، ك، ط، ف، ع: الوصول. | ٢٠ ط، ع: + إن شاء الله. |
| ١٠ ف: يتعلم. | ٢١ ط: السعادات. |
| ١١ س: يعرطى؛ ع: بقرطس. | ٢٢ ط، ع: بينا. |
| ١٢ ع: - إلى. | ٢٣ ط، ع: لحظ. |

adım atıp bütün gayesiyle onu elde etmeye yönelen kişi olması gerekir. Nitekim daha önce verdiğimiz örnekteki gibi, [en yüce gayenin] altındaki mertebelere uğramaksızın gayelerin gayesine ulaşivermek mümkün değildir. Bu nedenle, en erdemli düşünmenin, üzerinde düşünülen en erdemli şey hakkında gerçekleştirilen olduğunu söyledik. Üzerinde düşünülen en erdemli şey ise kendisinden sonra başka hiçbir şeyin düşünülmesine ihtiyaç bırakmayan ve hiçbir zaman başka bir şeye sevketmeyen, bilakis kendisi için istenen, asla bir başkası için istenmeyendir. [O halde] en yüce mutluluk, düşünme ve ayırt etmeyi elde etmek suretiyle elde edilir.

[En Yüce Mutluluğa Ulaşmanın Alametleri]

[29] Daima hayat dolu, ümitvâr ve umut dolu olmak, soğukkanlılık, gerçekten küçük bir miktarda olması dışında dünya işlerinde özensiz olmak, diğer insanların durumlarıyla ilgilendiği zaman uyum göstermek ve görünürde yakınlık kurmak, iç yüzünde ise onlardan ayrı olmak, bu dereceye ulaşan kişinin alametlerindendir. Ayrıca o, başkasından değil, kendiliğinden mutlu ve neşe içindedir ve bu halin, onun için değişmez olması gerekir. Çünkü insanların sevinç ve neşeleri çoğunlukla arızîdir ve dışarıdan kaynaklanmaktadır. Ona sevinç veren şey zevale uğradığı ya da değiştiği zaman bu, moral bozukluğu ve kedere dönüşür.

فقصدها بكل جهده^١. وليس يمكن بالوصول^٢ إلى غاية الغايات قبل المرور بالمراتب التي دونها كما ضربنا المثل في ما تقدّم. ولذلك كلّمنا^٣ بأن أفضل الروية ما أدّى إلى أفضل مروّي^٤ فيه، وأفضل مروّي^٥ فيه^٦ لا يحتاج بعده^٧ إلى روية أخرى من^٨ مروّي^٩ آخر، ولا يجعل في وقت من الأوقات طريقاً إلى غيره، بل يراد لذاته، لا لغيره أبداً، وبتأتى^{١٠} الروية ووقوف^{١١} التمييز تحصل^{١٢} السعادة القصوى.

«علام الوصول إلى السعادة القصوى»

[٢٩] ومن علامة من وصل إلى هذه المنزلة، أن يوجد أبداً نشيطاً، فسيح الأمل، قوي الرجاء، ساكن^{١٤} الجأش، غير^{١٥} مكترث لأمر^{١٦} الدنيا إلا بمقدار يسير جداً، إذا أضفته إلى أحوال سائر الناس^{١٧}، يناسبهم ويقاربهم^{١٨} في الظاهر، وأما^{١٩} باطنه فمتباين^{٢٠} لهم. ثم هو^{٢١} جدل^{٢٢} مسرور بنفسه لا بغيرها، وهذه الحال لازمة له لا تتغيّر؛ لأن سرور الناس وجدلهم^{٢٣} على الأكثر إنما هو بالعرض ومن خارج، ومتى زال^{٢٤} المسرور به، أو تغير، صار ذلك

١ ط: جهة.

٢ ط، ع: الوصول.

٣ ع: حكّمنا.

٤ ط، ع: أن.

٥ ب، ع: روي؛ س: مروّي؛ ك: مروّي.

٦ ع: مروّي.

٧ ط، ع: + ما.

٨ ط، ع: بعد.

٩ ط، ع: في.

١٠ ك: وري.

١١ ط، ع: وبانتها.

١٢ ب، س، ك: وقف؛ ط: وقوفها.

١٣ ط: يحصل.

١٤ ط: ثابت.

١٥ ط: + مضطرب؛ ع: + مضطرب ولا.

١٦ ط، ع: بأمور.

١٧ ط، ف، ع: + وهو.

١٨ ط: يعاديه.

١٩ ط: فأما.

٢٠ ط، ف، ع: فمباين.

٢١ ع: أنه.

٢٢ ف: جدل.

٢٣ ب، ك: جزلهم؛ ط: يوجد لهم؛ ف: وجد لهم.

٢٤ ب، س، ك: ف، سار؛ حاشية ف: زال.

Mal, aşık olunan şey, duyuşsal lezzetlerden bir lezzete ulaşmak, çocuğa ve hükümdarlığa ya da buna benzer bir şeye sevinmek gibi. Çünkü bunların hepsi nefsin dışındandır, afetlere maruz kalabilen şeylerdir, şüphesiz değişken olan durumlara uğrarlar. Onlar oluş ve bozuluş âleminden oldukları için bunların üzerinde değişmenin hükümleri geçerlidir. Niteliklerini belirttiğimiz ve halinden bahsettiğimiz mutlu kimse ise kendisiyle mutludur, çünkü o, ebediyen değişmeyen ve dönüşmeyen işleri müşahade eder. Zaten değişme, [onun müşahade ettiği şeyler için] söz konusu değildir. Gördüğü şeyin hepsini, yanılmayan, hata etmeyen, yok olmayan, bozuluş kabul etmeyen bir gözle görür. Kendisinin, iki varoluş biçiminden daha kamil olan diğerine gittiğinin bilincindedir. O, bildiği ve güvendiği vatana giden yolcu gibidir. Yola, onun ferahlığına ve hoşluğuna güvenir, her ne vakit ona doğru bir mesafeyi kateder yahut onun altındaki bir dereceyi aşarak ona daha yaklaşırsa, o zaman neşesi, doygunluğu, sevinci artar. Bu hal güvenden kaynaklanır.

كآبة وحرناً، كما^١ يسرّ^٢ بمال^٣، أو المعشوق، أو الوصول إلى لذة من لذات
الحس^٤، كالمغتبط^٥ بالولد والسلطان^٦، أو^٧ ما أشبه ذلك. فإن^٨ هذه كلها
من خارج النفس^٩، معرضة للآفات، منتقلة بانتقال الأحوال التي هي لا
محالة متغيرة. إذ هي من عالم الكون والفساد^{١٠}، جارية عليه^{١١} أحكامه
من الإستحالات^{١٢}. والسعيد الذي وصفناه وذكرنا حاله، مغتبط بذاته؛ لأنه
يشاهد أموراً لا تتغير^{١٣} ولا تستحيل أبداً، ولا يجوز^{١٤} عليها^{١٥} ذلك، ويرى^{١٦}
جميع ما يراه بعين لا تغلط^{١٧}، ولا تخطئ^{١٨}، ولا تدثر^{١٩}، ولا تقبل^{٢٠} الفساد،
ويتعين^{٢١} أنه صائر من أحد^{٢٢} وجوديه^{٢٣} إلى الوجود^{٢٤} الآخر^{٢٥} الأكمل. فهو
كمن يسلك^{٢٦} طريقاً إلى وطن يعرفه^{٢٧} ويثق بالطريق^{٢٨} وروحه^{٢٩} وطيبه،
وكلما قطع إليه^{٣٠} منزلاً أو حل^{٣١} دونه^{٣٢} درجة تقرب منه ازداد نشاطاً،
وطمأنينة وجذلاً^{٣٣}. وهذه^{٣٤} الحال من الثقة.

- | | |
|---------------------|---|
| ١ ط، ع: كمن. | ١٩ ط: - ولا تدثر. |
| ٢ ط: سرّ. | ٢٠ ط: يقبل. |
| ٣ ط، ف، ع: بالمال. | ٢١ ط، ع: تيقن. |
| ٤ ط: العيش. | ٢٢ ط، ع: واحد. |
| ٥ ط، ع: أوالمغتبط. | ٢٣ ط: وجوده؛ ع: الوجودين. |
| ٦ ط، ف: أوالسلطان. | ٢٤ ط: الدخول. |
| ٧ ط: و. | ٢٥ ع: الاخير. |
| ٨ ط: وإن. | ٢٦ ط: سلك. |
| ٩ ط، ع: البدن. | ٢٧ ف: معرفة. |
| ١٠ ف، ك، س: - و. | ٢٨ ب، س، ك: بالصدر؛ س، ف: بالصرر؛ ط: -
ويثق بالطريق؛ ع: بلذته. |
| ١١ ط، ع: عليها. | ٢٩ ط: + ويألف بروحه. |
| ١٢ ط، ع: الإستحالة. | ٣٠ ع: - إليه. |
| ١٣ ف: يتغير. | ٣١ ط: دخل. |
| ١٤ ع: + ايضاً. | ٣٢ ط، ف، ع: في. |
| ١٥ ط: + ايضاً. | ٣٣ ك، ف: جدلاب. |
| ١٦ ع: فيرى. | ٣٤ ف: هذا. |
| ١٧ ط: يغلط. | |
| ١٨ ط: يخطئ. | |

[30] Yakînî bilgi, gözle görme olmaksızın haber yoluyla elde edilmez. Müşahede olmaksızın anlatımla da tamam olmaz. Nefs ancak gerçek şekilde onu elde ettikten sonra sükûnete erişir. Bu mutluluğa ulaşanlar ise derece derecedir. Bunun örneği, baş gözüyle araştırandır: Muhakkak ki bu göz, onunla yapılan bakışa göre insanlarda muhtelifdir. Bazıları baş gözüyle çok uzak nesneleri apaçık görebilirler. Bazısı da yakınındakini perde arkasındaymış gibi göremez. Ancak şu var ki, bu hal ile o hal arasında bir fark vardır: Duyusal göz duyulurları yakından inceledikçe ve onlara baktıkça körelir ve zayıflar. Bu durum diğer göz için tam tersidir. Çünkü o, iyice bakmakla güçlenir, egzersizle netliği ve idrak hızı artar, idrak ve akledilemez zannettiği şeyleri idrak edene kadar keskinliğinin artması sona ermez.

[31] İlk bahsi izaha dönerek deriz ki: Başta değinmiş olduğumuz ortak insanî mutluluk, bizim için verilmiş ve fıtratımıza yerleştirilmiştir. O, kendisiyle iyi filleri kötüsünden ayırt ettiğimiz güçtür. Her kimse, kendisi için iyi olan ahlâkın (*hulk*), kendisinde mevcut olmaması durumunda bu güçle iyi ahlâkı elde etmeyi başarır.

[٣٠] فالليقين^١ لا يحصل^٢ بالخبر دون المعاينة، ولا يتم^٣ بالحكاية دون المشاهدة، ولا تسكن النفس إليها إلا بعد الظفر بها^٤ على الحقيقة. والواصلون إليها على طبقات. ومثال^٥ ذلك الناظر بعين الرأس. فإن هذه العين يتفاوت^٦ الناس في النظر بها: فمنهم من يرى الأشياء البعيدة رؤية بيّنة، ومنهم من لا يراها من القريب^٧ أيضًا إلا كما يرى الشيء^٨ وراء الستر^٩. إلا أن الفرق بين تلك الحال وهذه الحال، أن العين الحسية كلما أمعت في النظر، وأدامت التحديق إلى محسوساتها كلّت وضعفت، وتلك العين الأخرى هي بالضد، لأنها تقوّى بالإمعان في النظر، وتزداد^{١٠} بالإدمان جلاء وسرعة إدراك، ولا تزال^{١١} تزداد بصيرة ونفاذًا^{١٢}، حتى تدرك^{١٣} ما كانت تظنه غير مدرك ولا معقول.

[٣١] ونعود إلى تبين^{١٤} الكلام الأول فنقول: إن السعادة^{١٥} الإنسانية العامة التي ذكرناها في ما تقدّم، هي موهوبة لنا ونحن مفطورون عليها، وهي القوة التي^{١٦} تميز^{١٧} بها^{١٨} الأفعال الجميلة من القبيحة، وبها يتمكّن كل أحد^{١٩} من تحصيل خلق لنفسه جميل إذا لم يكن موجودًا له، وإذا^{٢٠} كان^{٢١}

١٢ ب، ك: نفاذ.

١٣ ط، ف: يدرك.

١٤ ط: سنن.

١٥ ط: السعادات.

١٦ ط: + بها.

١٧ ط: تميز.

١٨ ط، ع: - بها.

١٩ ط: واحد.

٢٠ ط، ع: فإذا.

٢١ ط: كانت.

١ ط: وليقين.

٢ ط: تحصل.

٣ ط: تتم.

٤ ط، ع: - بها.

٥ ط: أمثال.

٦ ع: + بتعاون حاشية.

٧ ط، ف، ع: القرب.

٨ ط، ع: + من.

٩ ع: ستر.

١٠ ف: يزداد.

١١ ف: يزال.

Kötü ahlâka sahip olduğunda da, onunla iradesini kullanarak aksi tarafa intikal etmesi mümkün olur. Sonra onu alışkanlık (*i'tiyâd*) haline getirip bu onun huyu (*seciye*) haline gelene kadar ona uygun fiilleri tekrar etmek gereklidir.

[32] Bu dikkat edilmesi, gayret gösterilmesi ve elde etmek için çalışılması gereken ilk aşamadır. Daha önce de izah ettiğimiz gibi insan, bunlarla daha çok insan olur. İnsanların durumlarını araştırdığımızda, onları iki çeşit buluruz: Onlardan bir türü, övgü veya yergiye dâhil olmayan durumlardır. [Diğer] türü de kendisi hakkında övgü ve yergi söz konusu olanlardır. Biz, övgüye ve yergiye dâhil olmayan şeyler için gayret göstermeyiz, onu mutluluk olarak da isimlendirmeyiz, [o yüzden] bu türü bir yana bırakalım. Övgü ve yergiye dâhil olana gelince onlardan övüleni elde etmek için çalışırız ve bu, mutluluk olarak isimlendirilir.

[Durumların Üç Kısma Taksimi]

[33] Bu durumlar üç kısma ayrılır: Fiiller, arazlar ve zihin ile ayırt etme. Arazlar ile kastettiğim arzu, haz, öfke, neşe, şefkat, kıskançlık, üzüntü ve benzerleri gibi insanın psikolojik durumlarıdır (*a'râzu'n-nefs*). Fiillere gelince, eğer onlar güzelse insan [ondan dolayı] övülür, kötüyse yerilir.

[34] İnsanın psikolojik durumları ise gerektiği şekilde olursa [kişi] övülür, gerektiği şekilde olmazsa yerilir.

على خلق قبيح أمكنه بها أن ينتقل عنه بإرادته إلى ضده، ثم يلزمه بالاعتیاد،^١ وتكرّر^٢ الأفعال الملائمة له حتى يصير ذلك^٣ سجيّة.

[٣٢] وهذه أول درجة ينبغي أن تلحظ، ويسعى لها، ويجتهد في تحصيلها، كما^٤ يبتّاه في ما تقدّم، من أن الإنسان يصير بهذه أكثر إنسانية. وإذا تصفّحنا أحوال^٥ الناس وجدناها على ضربين: فضرب منها لا يلحقهم عليها حمد ولا ذم، وضرب يلحقهم عليها ذم وحمد ونحن لا نسعي فيما لا يلحق عليه حمد ولا ذم^٦ ولا نسّميه سعادة، فلنضرب عن هذا الضرب. فأما ما يلحق عليه حمد وذنم، فنحن نجتهد في تحصيل المحمود منه^٧، ونسّميه سعادة.

«انقسام الأحوال إلى ثلاثة»

[٣٣] وهذه الأحوال تنقسم ثلاثة^٨ أقسام، وهي: الأفعال والعوارض والتميز بالذهن. وأعني^٩ بالعوارض عوارض النفس^{١٠}، كالشهوة واللذة والغضب^{١١} والفرح والرحمة والغيرة والحزن^{١٢} وأشباه هذه. فأما الأفعال، فإنما يحمد الإنسان بها إذا كانت جميلة، ويذم عليها إذا كانت قبيحة.

[٣٤] وأما العوارض، فإنما^{١٣} تحمد إذا عرضت على ما ينبغي، وتذم عليها^{١٤} إذا عرضت على ما لا^{١٥} ينبغي.

-
- | | |
|---------------------------------------|-------------------------|
| ١ س، ب، ك، ف: الإعتقاد. | ٩ ع: ثلثة. |
| ٢ ط: تكرير. | ١٠ ط: - و. |
| ٣ ع: - ذلك. | ١١ ع: - النفس. |
| ٤ ع: يلحظ. | ١٢ ط: - والغضب. |
| ٥ ع: لما. | ١٣ ط: - والغيرة والحزن. |
| ٦ ط: أكثر. | ١٤ ط، ع: فإنها. |
| ٧ س، ب، ك، ع: - وضرب يلحقهم (...) حمد | ١٥ ع: - عليها. |
| ولا ذم؛ ف: + منها. | ١٦ ب، ك، ف: - لا. |
| ٨ ط، ع: - منه. | |

[35] Zihin ile ayırt etme ise iyi (*ceyyid*) olduğu zaman övülür, kötüyse (*radî*) yerilir. Kötü ayırt etme iki şeyden biri ile olur: Kişinin ya kendine gelen verileri ayırt etmesi zayıftır ya da eşyaya dair inancı yanlıştır. İyi ayırt etme de aynı şekilde iki şeyden biri ile olur: Ya kendine gelen verileri ayırt etmeye güç yetirir ya da şeylerin hakikatlerini elde eder ve onlara dair doğru bir inanç besler. Dolayısıyla –mutluluğa ve ondan da gayesine ulaşmayı istersek– fiillerimizin güzel, psikolojik durumlarımızın gerektiği gibi, ayırt etme gücümüzün de iyi ve doğru olması için bu kısımlardan ilk aşama ile işe başlamamız gerekir.

[36] Bu üç durumun şans eseri, gayret ve çalışma olmaksızın insanda bazen bir arada bulunduğunu ve bunun tercih yoluyla gerçekleşmiş olmadığını öğrenmiştik. Ancak bunu tam bir mutluluk diye isimlendirmeyiz. İnsanın onu tercih etmesi ve gayretiyle onu elde etmesi olmaksızın bununla mutluluk elde edilmez. Bazen de onları bazı şeylerde ve bazı zamanlarda tercih ederiz ki, bunu da mutluluk olarak isimlendirmeyiz. Bunları her şeyde ve her zaman tercih etmedikçe mutluluk gerçekleşmez. İnsan bütün zaman ve şartlarda onları tercih ediyor, fakat kendisi için değil, saygınlık ya da mevki veya faydalı bir işe nail olmak için bunu yapıyorsa, aynı şekilde o da mutluluk olarak isimlendirilmez, insan onunla mutlu olmaz.

[٣٥] وأما التمييز بالذهن، فإنه يمدح متى كان جيداً، ويذم متى كان رديئاً. ورداءة التمييز يكون^١ بأحد شيئين: إما أن يضعف عن تمييز ما يرد عليه، وإما أن يعتقد في الأشياء اعتقاداً باطلاً. وجودة التمييز أيضاً يكون بأحد شيئين: إما أن يقوى^٢ على^٣ تمييز ما يرد عليه^٤، أو^٥ يحصل حقائق الأمور فيعتقد^٦ فيها اعتقاداً صحيحاً. فيجب على^٧ هذه القسمة^٨ - إذا حرصنا على السعادة والترقي منها^٩ إلى غايتها - أن نبدي^{١٠} في هذه الدرجة الأولى، بأن^{١١} تكون^{١٢} أفعالنا جميلة، وعوارضنا على ما ينبغي وتميزنا جيداً صحيحاً.

[٣٦] وقد علمنا أن هذه الأحوال الثلاثة^{١٣} قد تتفق^{١٤} للإنسان بالبحث^{١٥}، من غير سعي واجتهاد، وقد يحمل^{١٦} عليها^{١٧} بغير اختيار منه، ولكننا^{١٨} لا نسّميه سعادة تامة، ولا تحصل السعادة بها إلا بأن يختارها الإنسان، ويحصلها^{١٩} بسعيه. وأيضاً، فقد^{٢٠} نختارها^{٢١}، لكن في بعض الأشياء وفي بعض الزمان، ولا تسمى^{٢٢} أيضاً هذه السعادة^{٢٣}، ولا تحصل^{٢٤} السعادة بها^{٢٥}،

- | | |
|---|--------------------------|
| ١ ط: تكون. | ١٣ ط: الثلاث؛ ع: الثلاث. |
| ٢ ط: يضعف. | ١٤ ع: يتفق. |
| ٣ ط: عن. | ١٥ ط: بالبحث. |
| ٤ ط: + وإما أن يعتقد في الأشياء اعتقاداً باطلاً | ١٦ ط: يحصل. |
| وجودة التمييز أيضاً تكون بأحد شيئين إما أن | ١٧ ع: إليها. |
| يقوى على تمييز ما يرد عليها. | ١٨ ط: لكنها. |
| ٥ ط: و. | ١٩ ب، س، ك: يحصله. |
| ٦ ط: ويعتقد. | ٢٠ ط: قد. |
| ٧ ط، ف: + حسب. | ٢١ ط: يختارها. |
| ٨ ط: القبيحة. | ٢٢ ب، ك، ف: يسمى. |
| ٩ ط: فيها. | ٢٣ ط، ف: سعادة. |
| ١٠ ط: نندبّر. | ٢٤ ط: نحصل. |
| ١١ ط، ع: وأن. | ٢٥ ط: - بها. |
| ١٢ ف: يكون. | |

Tam tersine onu başka bir şey için değil bizatihi kendisi için seçerse, yani onunla beraber anılmak, ondan faydalanmak ve bunun dışındaki şeyler için değil de, güzel fiilleri güzelliği için tercih ederse [tam mutluluk elde edilir]. İnsanın psikolojik durumları konusunda, onların gerektiği gibi olması için ve ayırt etme hususunda, ayırt etmenin iyi olması için de ömür boyunca böyle tercihte bulunulmalıdır.

[37] Muhakkak ki insanoğlu için bu durumlar bu şartlar altında, eğer sabit bir halde olursa mümkün olur, [böylece] bunların ortadan kalkması ya mümkün olmaz ya da cidden çok zor olur. Bu hal ayırt etmede olursa zihin kuvveti (*kuvvetü'z-zihn*) olarak isimlendirilir, insanın psikolojik durumlarında olursa ahlâk (*hulk*) olarak isimlendirilir. Bu ikisinden sâdır olan fiillere gelince:

[Aristoteles'in Bu Konuda Yaptığı Şey]

[38] Bunları ve ona giden yolları Aristoteles şöyle açıkladı: Ayırt etme ve zihin kuvveti

إلا بأن نختارها كلها وفي جميع الزمان. وأيضًا، فقد يختارها الإنسان في جميع الزمان^١ على جميع الشروط^٢، لكن لا يختارها لذاتها، بل^٣ لطلب كرامة، أو حظوة، أو نيل أمر نافع. ولا تسمى^٤ أيضًا هذه سعادة، ولا يسعد الإنسان بها، بل^٥ بأن يختارها لذاتها^٦، لا لشيء آخر. وأعني بذلك أن يؤثر الأفعال الجميلة لأنها جميلة، لا لأن^٧ يذكر بها، ولا^٨ لأن^٩ ينتفع، ولا لغير ذلك. وكذلك يؤثر في العوارض أن يعرض له كما ينبغي، وفي التمييز، أن يكون جيدًا^{١٠} في طول عمره.

[٣٧] وإنما يمكن الإنسان هذه^{١١} الأحوال بهذه الشروط^{١٢}، إذا كان بحال ثابتة^{١٣}؛ إما لا^{١٤} يمكن زوالها أو يعسر جدًا. وهذه الحال إما^{١٥} في التمييز، فتسمى^{١٦} قوة الذهن، وإما في العوارض فتسمى خلق^{١٧}، وأما الأفعال فصدورها من^{١٨} هاتين:

« ما عمله أرسطو في ذلك »

[٣٨] وقد بين ذلك وطرق إليه أرسطو^{١٩}؛ أما جودة التمييز^{٢٠} وقوة الذهن^{٢١}

- | | |
|---|----------------------------------|
| ١ ع: + و. | ١١ ط: ع: بهذه. |
| ٢ ع: الشرايط. | ١٢ س: الشرايط؛ ط، ف، ع: الشرائط. |
| ٣ ع: لكن. | ١٣ ع: يليه. |
| ٤ ع: نسمي. | ١٤ ع: ألا. |
| ٥ ع: لكن؛ ط: - بأن نختارها (...) ولا يسعد | ١٥ ط: أما. |
| الإنسان بها، بل. | ١٦ ط: فيسمى. |
| ٦ س، ف، ع: لذواتها. | ١٧ ط، ف، ع: خلقًا. |
| ٧ ط: أن. | ١٨ ف، ع: عن. |
| ٨ ط: - لا. | ١٩ ط: أرسط؛ ع: أرسطوطاليس. |
| ٩ ط: أن. | ٢٠ ط، ع: الذهن. |
| ١٠ س: حذًا. | ٢١ ط: التمييز. |

mükemmelliğine gelince onu, araç bir disiplin olan mantığa [dair kitaplarında] yazmıştır. İnsan bu konuda araştırma yaparsa, her varlıkta ikna etme ve düşünceyi düzeltme mertebelerini gerektiği gibi ve başka şekilde olması mümkün olmayacak şekilde bilir. Bunları ileride açıklayacağız.

[39] İnsanın psikolojik durumlarını ise insana, övülmüş iyilikten başkası ârız olmayana kadar ve bu, insanın bütün durumlarında, ahlâkında (*el-ahlâk*) ve fiillerinde bir karakter (*hey'e*), bir huy (*seciye*) haline gelene kadar, başa gelen her olayda insanın iyi ahlâkı (*el-hulku'l-cemîl*), nasıl kazanacağını izah eden ahlâk [kitaplarında] yazmıştır. [Aristoteles] bu kitapta, bu işin [yani iyi ahlâkı kazanmanın], bir kavmin sandığı gibi imkânsız (*mümteni'*) değil, mümkün bir iş olduğunu açıklamıştır. Eğer bu mümkün olmasaydı çocuklar ve gençleri eğitemez, toplumlara kurallarla kanun koyamazdık.

[40] Kendisiyle ayırt etmenin doğru olması için zihin kuvveti ve kendisiyle fiillerin olması gerektiği gibi meydana geldiği erdemli karakter yani huyu kastediyorum. Bu ikisi hikmetin iki kısmıdır ve bu nedenle Filozof (*hakîm*) felsefeyi iki kısma ayırmıştır: Nazarî ve amelî. Mutluluğu elde etmede yalnızca bunlardan birini kastetmiyorum. Kim bu iki kısımda da güçlü olursa,

فيكتبه^١ في المنطق التي^٢ هي آلة^٣ صناعية^٤ إذا تدرب^٥ بها الإنسان عرف مراتب الإقناعات وتصحيح الآراء في كل موجود على ما ينبغي ولا يمكن غيره، وسنصفها^٦ بعد.

[٣٩] وأما عوارض النفس فيكتبه^٧ في الأخلاق^٨ التي بين^٩ فيها كيف يكتسب^{١٠} الإنسان الخلق الجميل في كل ما يعرض له حتى لا يعرض له إلا الحسن^{١١} المحمود، ويصير ذلك هيئة سجية في جميع أحواله وأخلاقه وأفعاله^{١٢}. وبين^{١٣} هناك أن هذا أمر ممكن وليس^{١٤} ممتنعاً كما ظنه^{١٥} قوم. ولولا إمكانه ما^{١٦} أذبنا الصبيان والأحداث ولا استنتنا^{١٧} المدن بالسفن^{١٨}.

[٤٠] وتحصيل هذين، أعني قوة الذهن ليصحح بها التمييز، والهيئة الفاضلة أعني السجية التي تصدر عنها الأفعال كما ينبغي هما جزأ الحكمة ولذلك قسم الحكيم الفلسفة^{١٩} إلى قسمين: نظري وعملي. وليس نعني^{٢٠} أحدهما^{٢١} في تحصيل السعادة. فمن قوي فيهما^{٢٢} فهو^{٢٣} السعيد الكامل

- | | |
|---|--|
| ١ ط: فيكسبه؛ ع-: وقوة الذهن فيكتبه، + فيثبته. | ١٣ ط: تبين؛ ع: بين. |
| ٢ س، ب، ك: الذي. | ١٤ ط، ف: + هو. |
| ٣ ط، ع: - آلة. | ١٥ ط، ع: ظن. |
| ٤ ط، ع: صناعة. | ١٦ ع: لما. |
| ٥ ط: قدرت. | ١٧ ع: سسنا. |
| ٦ ط، ع: + من. | ١٨ ط: - ولا استنتنا المدن بالسفن. |
| ٧ ط: فيكسبه؛ ع-: النفس فيكتبه، + فيثبته. | ١٩ س، ك، ب، ف: - تصدر عنها (...) الفلسفة، + ينقسم. |
| ٨ حاشية ف: الأخلاق؛ ب، ك، ف: الأفعال؛ س: الأخلاق. | ٢٠ ط: يعني. |
| ٩ ط: نيتين؛ ع: يتبين. | ٢١ ط، ع: + عن الآخر. |
| ١٠ ط: يكسب. | ٢٢ ف، ع: + جميعاً. |
| ١١ ط، ع: + الجميل. | ٢٣ ط: فهذا. |
| ١٢ ط، ع: - أحواله وأخلاقه وأفعاله، + الأمور. | |

erdemli kişi hükmüne dâhil olma konusunda tam anlamıyla mutlu kabul edilir. Kim de onlardan birini güçlendirir, diğesinde ise zayıf olursa bu, iki şekilde biriyle olur: Ya nazarî kısmı güçlendirir, amelî kısmı zayıf bırakır ya da amelî kısmı güçlendirir, nazarî kısmı zayıf bırakır. Nazarî güçten sonra amelî kısmın zayıflığının sebebi irade (*azîmet*) zayıflığıdır. Yani fitrat nedeniyle, zihin ve ayırt etme gücüyle herhangi bir hazı tercih etmeyi ya hastalıktan kaynaklanan bir acı izler, ya da insanların onu kınaması veya- hut kötü bir akıbet izler. Ancak o, yine de o işi bırakmaz. İrade zayıflığının sebebi, bahsettiğimiz ahlâka alışkanlığın az olmasıdır. Bu konuda yazılmış kitaplarda, övülmüş fiilleri tekrar ederek ve huy haline gelene kadar onları alışkanlık edinerek insanın erdemli karakter ve melekeyi kazandığı belirtilmiştir.

[41] Amelî kısmın kendisinde güçlenip nazarî kısmın zayıfladığı diğertür ise muhakkak, –her ne kadar bunların doğruluğı araştırmayla açıklanmamış olsa bile– filozofları dinleyen, onların sözlerini kabul eden, onların güzel fiillerini hüsn-i zan ile kendisine rehber edinen kişilerden başkasının başına gelmez. O zaman ona “mü’min” denir ve mü’min mertebesine sahip olur. Bu insan, ilkinin olduğundan daha fazla mutlu olur. Bu tıpkı doktorun sözünü dinleyen, doktor neyi emrediyorsa yapan,

في^١ الحكم^٢ الفاضل. ومن قوي في أحدهما وضعف عن الآخر فيكون ذلك بأحد وجهين^٣: إما أن^٤ يقوى جزء نظره ويضعف جزء^٥ عمله، أو^٦ يقوى جزء عمله ويضعف جزء نظره^٧. وسبب ضعف عمله بعد قوة نظره ضعف العزيمة. أعني أنه^٨ بأن^٩ له بالفطرة^{١٠} والتميز بالذهن في إثارة^{١١} لذة ما، أنه يتبعها^{١٢} أذى^{١٣} من مرض أو مذمة من الناس^{١٤}، أو عاقبة سيئة، ثم لم يرتدع عنها. وسبب ضعف العزيمة قلة التدرب بالأخلاق التي ذكرنا. أعني^{١٥} أن الكتب المصنفة فيها تفيد الإنسان ملكة وهئية فاضلة بتكرير الأفعال المحمودة واعتيادها^{١٦} حتى تصير سجية.

[٤١] وأما^{١٧} الوجه الآخر الذي يقوى فيه جزء العمل ويضعف^{١٨} جزء النظر، فإنه^{١٩} ليس يعرض إلا لمن^{٢٠} يصغي إلى الحكماء، ويصدق أقوالهم، ويقتدي بأفعالهم الجميلة بحسن^{٢١} الظن، وإن لم يتبين^{٢٢} له صحة ذلك بالنظر. وحينئذ يسمى^{٢٣} مؤمناً^{٢٤}، وله مرتبة المؤمن. فالصديق^{٢٥} مثل^{٢٦} الإنسان يسعد أكثر مما يسعد الأول، ومثله^{٢٧} من يقبل من الطبيب ما يأمره به

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| ١ ط: - في؛ ع: و. | ١٥ ط، ع: - أعني. |
| ٢ ب: الحكم؛ ك: الحلم؛ ط: الحكيم. | ١٦ ع: واعتبارها. |
| ٣ ط: - بأحد وجهين. | ١٧ ع: فأما. |
| ٤ ط، ع: بأن. | ١٨ ط: + فيه. |
| ٥ ط: - جزء. | ١٩ ط: وأنه. |
| ٦ ط، ع: - أو، + وأما بان. | ٢٠ ط: إلى من. |
| ٧ ف: - ويضعف جزء عمله (...) جزء نظره. | ٢١ ط: تحسين. |
| ٨ ب، ك، س: + إذا. | ٢٢ ط: يتيسر. |
| ٩ ط، ع: - بأن، + إذا كان. | ٢٣ ط: يسعى. |
| ١٠ ف: بالنظر. | ٢٤ ط، ع: - مؤمناً. |
| ١١ ط، ع: إثبات. | ٢٥ ع: والصديق؛ ط: الصديق المؤمن. |
| ١٢ ط: يتبعه. | ٢٦ ط: + هذا؛ ع: و مثل هذا. |
| ١٣ ك: أقوى؛ ب: أذى. | ٢٧ ط، ع: + مثل. |
| ١٤ ع: - أو مذمة من الناس. | |

neyi yasaklıyorsa da ondan kaçan kişi gibidir. Şüphesiz ki bu kişi hastalıktan uzak durur ve bedeni sağlıklı olur. İlki, bildiği şeyi kullanmayan âlim doktor gibidir. Hasta olur, bu ilim ona fayda vermez. Bu mertebede olan kişi tabiatı gereği köle (*abd*) olarak isimlendirilir. Çünkü ayırt etme gücünü kullanması gereken şeyde arzusunu kontrol altına almaya gücü yetmeyen kimse, kanun önünde hür olsa bile tabiatı gereği köledir. Arzusunu kontrol altında tutmaya gücü yeten kimse ise kanun önünde köle bile olsa tabiatı gereği hürdür. Ardından hangi eziyetin geleceğini bilmeksizin hazlara tabi olan kişiye gelince, ondan iyi bir fiil beklenmez, o, kötüyü terk etmek arzusu duymaz. Dolayısıyla onun için kanunlarda mevcut olduğu gibi yasal cezaların vaz edilmesi gerekir. Her kim bu iki yönün ikisinde de zayıf olursa o, zayıf olduğu şeydeki mertebesi oranında insanlıktan pay alan hayvanî (*behîmî*) bir insandır.

[42] Mutlu, hikmet sahibi, mutluluğu tam kişinin, zihni güçlü, ayırt etmesi doğru, mevcudatın hepsindeki işlerin hakikatini elde etmiş, bildiği şeyi yerine getirme konusundaki iradesi kuvvetli ve şu iki şeydeki yolunda, yani ilim ve amelde devamlı bir mü'min olduğu açıklandı. Aynı şekilde nazar kısmının amel kısmına önceliği olduğu, kişinin mükemmel bir ayırt etme ve zihin kuvveti olursa, bilmek istediği her hususta doğruyu idrak ettiğini de açıkladık.

[43] Bilgiler iki türlüysen, yani onlardan biri bilinen fakat eylenmeyen [nazarî], diğeri de bilinen ve sonra da eylenen [amelî] ise, sanatlar da aynı şekilde iki kısımdır; yani

وينهاه عنه. فإنه يبرأ من المرض ويصحّ جسمه. ومثل الأول مثل الطبيب العالم الذي لا يستعمل ما علم^١، فيحصل له المرض ولا ينفعه العلم. ومن كان بهذه المنزلة سمّي عبداً بالطبع، لأن من لم يقدر على قمع شهواته في^٢ ما يوجبه التمييز فهو عبد بالطبع وإن كان حراً بالشرع. ومن كان قوياً على قمعها فهو حر بالطبع وإن كان عبداً بالشرع. فأما من كان تابعا لذاته^٣ غير عارف بما يتبعها من الأذى، فإنه لا ينتظر منه فعل جميل، ولا يهوي^٤ عليه ترك^٥ قبيح، وينبغي أن يوضع له عقوبات بالسنة^٦ كما هو موجود في الشرائع. ومن^٧ ضعف في هذين الوجهين جميعاً، فهو الإنسان البهيمي الذي حظه من الإنسانية بحسب مرتبته من الضعف فيها^٨.

[٤٢] فقد تبين أن الحكيم السعيد^٩ الكامل السعادة هو من^{١٠} قوي ذهنه، وصح تمييزه، وحصلت^{١١} له حقائق الأمور في الموجودات كلها، وقويت عزيمته في إنفاذ ما علمه عملاً، ثم دامت طريقته في هذين: أعني العلم والعمل. وتبين أيضاً في^{١٢} ما تقدّم أن جزء النظر متقدم^{١٣} على جزء العمل، إذ كان بجودة التمييز وقوة الذهن^{١٤} يدرك الصواب في كل ما يقصد معرفته.

[٤٣] ولما كانت المعارف صنفين: أحدهما يعلم ولا يعمل، والآخر يعلم ثم يعمل، صارت الصنائع أيضاً صنفين بحسبهما. وأعني بما يعلم

٨ ط، ع: فيهما.

٩ ب، س، ك، ف: السعيد الحكيم.

١٠ ط: + ف، س، ك: مؤمن.

١١ ط، ع: فحصلت.

١٢ ط، ع: من.

١٣ ط، ع: مقدم.

١٤ ط: التمييز.

١ ط، ع: علمه.

٢ ط: من.

٣ ط، ع: للذته.

٤ ب، س، ك: يهوي؛ ط: يهون.

٥ س: يترك.

٦ ط: البتة.

٧ س: - من.

şânı yüce olan Allah'ın âlemin ilk ilkesi (*mebde*) olduğu bilgisi gibi yapmakla değil bilmekle ilgili olan bilgi. Bilip de yapmakla ilgili olansa, toplumsal ilişkilerde güzel sîrete sahip olmak, sanatta, düşünme ve alışkanlık ile ilgili tüm fiillerde de yetenekli olmaktır. Aristoteles, bu iki sanatın her biri için, bu sanatları veren ve onları kazanmayı kolaylaştıracak kitaplar tasnif etmiştir.

[Sanatın Diğer İki Kısma Bölünmesi]

[44] Bu iki kısımdan biri, bizatihi hedeflenen ve kendisi için istenen şey, bir kısmı da kendisi için talep edilen hususunda yararlı olan şey olduğu için, sanat da aynı şekilde başka iki kısma ayrılır: Gayesi yalnızca ilim, hedefi de hakikatı idrak, doğru inanç ve şüphe olmayan yakın sanat. Bu yalnızca kendi zatı için tercih edilir, başka bir şey için değil. Bu sanat, gayesi, her ikisi de söylediğimiz gibi hikmetin parçası olan güzel amel, erdemli ahlâk olan sanattır. Onlardan her biri de doğru ve gerçek şekilde hikmet olarak adlandırılır.

[45] Bu iki şey hususunda yararlıyı elde etmeye yarayan bilimlere ise “hikmet” denir. Ancak bu mecazdır, hakikî anlamda değildir. Ancak bu yararlıyı veren sanatlar, kendisindeki üstünlüğün ortaya çıkması için düşünme ve alışkanlığa ihtiyaç duyar. Filozoflar onu “zeki” diye isimlendirir, fakat ona hikmet ismini vermez.

ولا يعمل مثل العلم بأن الله تبارك وتعالى^١ واحد وأول^٢ مبدع للعالم^٣.
وأما ما يعلم ويعمل^٤ فمثل السيرة الجميلة في المعاملات، والبراعة في
الصناعات وبالجميلة^٥ الأفعال التي تكون عن رؤية واعتياد. وقد صنّف
لكل^٦ من الصناعتين كتب^٧ تفيدهما ويسهل^٨ اكتسابهما^٩.

«تقسيم الصناعة إلى قسمين آخرين»

[٤٤] ولما كان من هذين الجزئين ما هو مقصود بذاته^{١٠} ومطلوب
لنفسه، ومنه ما هو نافع في ما يطلب لذاته^{١١}، انقسمت الصناعة أيضاً قسمين
آخرين: فالصناعة^{١٢} التي غايتها العلم فقط فقصدتها إدراك الحق، والاعتقاد
الصادق، واليقين لا محالة، وهذا^{١٣} مؤثر لذاته لا لغيره. ذلك^{١٤} الصناعة التي
غايتها العمل الجميل، والخلق الفاضل، وهما جميعاً كما قلنا جزء الحكمة،
ويسمى^{١٥} كل واحد منهما^{١٦} حكمة بالصحة وعلى الحقيقة.

[٤٥] فأما الصناعات الآخذة^{١٧} النافعة في هذين فقد تسمى^{١٨} حكمة، وذلك
على المجاز لا على الحقيقة، وهي ما يحتاج فيها^{١٩} إلى روية واعتياد ليظهر^{٢٠}
فيه^{٢١} البراعة. والحكماء يسمّون هذا كيساً^{٢٢} ولا يطلقون عليها اسم الحكمة،

١٢ ع: والصناعة.

١٣ ط، ع: فهذا.

١٤ ط، ع: وكذلك؛ ف: وذلك.

١٥ ط: سمي.

١٦ ط: منها.

١٧ ط: الآخر؛ ع: - الآخذة.

١٨ ط: يسمى.

١٩ ط، ع: فيه.

٢٠ ط: لتظهر.

٢١ ط، ع: فيها.

٢٢ ب، س: كيساً.

١ ط، ع: - تبارك وتعالى، + عز وجل.

٢ ط، ع: وأنه أزلي.

٣ ك: العالم.

٤ ط: + ولا يعمل.

٥ ط، ع: الجملة.

٦ ط: + واحد، ف: واحد.

٧ ط: كتباً.

٨ ط: تسهل.

٩ ط، ع: اكتسابها.

١٠ ط، ع: لذاته.

١١ س: + و.

Bu, zenginlik, haz veya hükümdarlığa ulaştıran sanatlar gibidir.

[46] İnsanlığını tamamlamak [yani yetkinleşmek], yalnızca insan yaratılışını hedefleyen işe muttali olmak ve filozoflar ile çalışma ve gayelerinde ortaklık etmek için insanlığını olgunlaştırmak isteyen kimse, bu iki sanatı elde etsin: Nazarî ve amelî hikmet kısımlarını kastediyorum. Nazarî kısım işlerin hakikatini, amelî kısım da güzel fiilleri elde etmek için tahsil edilir.

[Bu İki Sanatı, Pavlus'un Enûşîrvân'a Yazdığı Kitabında Aristoteles'in Yaptığını Zikrettiği Gibi Düzenleme]

[47] Bu iki sanatın düzenlenmesi ve onlarla zikredilen gayelerine doğru gitmenin keyfiyeti ise Filozof Aristoteles'in yapmış olduğu şeye göredir. Aristoteles, tıpkı Pavlus'un Enûşîrvân'a yazdığı kitapta zikrettiği gibi başından sona kadar hikmetleri düzenleyen ve onu tasnif eden, ona metot tayin edendir. Pavlus şöyle der:

[48] Bu filozoftan [Aristoteles] önce hikmetler parça parça idi; tıpkı Allah'ın yarattığı diğer faydalı şeylerin parça parça olması, Allah'ın bu faydalı şeylerin istifadesini insanların fitratına bırakması ve bunun için [yeterli] kuvveti vermesi gibi. Mesela beldelerde ve dağlarda ilaçların dağılmış halde bulunması [böyledir].

وذلك كالصناعات التي تؤدّي إلى يسار، أو لذة، أو رئاسة^١.

[٤٦] فمن أراد أن يكمل^٢ إنسانيته ويطلع^٣ على الأمر الذي إياه قصد لخلق^٤ الإنسان، ليتمّ ذاته ويشارك الحكماء في ما آثروه^٥ وقصدوه، فليحصل هاتين الصناعتين: أعني جزئي الحكمة النظري والعملي، ليحصل له حقائق الأمور بالجزء النظري، ومحاسن الأفعال بالجزء العملي.

«ترتيب هاتين الصناعتين كما عمله أرسطو على ما ذكره بولس في كتابه إلى أنوشروان»

[٤٧] فأما ترتيب^٦ هاتين^٧ الصناعتين وكيفية^٨ السلوك بهما^٩ إلى الغايتين المذكورتين فعلى ما عمله الحكيم أرسطو^{١٠}. فإنه هو الذي رتب الحكم وصنّفها، وجعل لها نهجاً يسلك من مبدء^{١١} إلى نهاية كما ذكره بولس^{١٢} في ما كتب^{١٣} إلى أنوشروان^{١٤}. فإنه قال:

[٤٨] كانت الحكم^{١٥} متفرقة^{١٦} قبل هذا الحكيم^{١٧} كتفرّق سائر المنافع التي أبدعها الله تعالى وجعل الانتفاع بها موكولاً إلى جلبة الناس وما أعطاهم من القوة على ذلك، مثل الأدوية التي توجد متفرقة^{١٨} في البلاد والجبال.

١١ ط: أرسط؛ ع: أرسطوطاليس.

١٢ ع: + و.

١٣ ب، س، ك، ع: يونس.

١٤ ط: كتبه؛ ع: كتب به.

١٥ ك، ب، س: انوشيروان.

١٦ ط، ع: الحكمة.

١٧ ط، ع: - متفرقة.

١٨ ط، ع: + متفرقة.

١٩ ع: مفرقة.

١ ط، ف، ع: رئاسة.

٢ ط: تكمل.

٣ ط، ع: ويبلغ.

٤ ط، ع: إلى.

٥ ط: بخلق.

٦ ك: آثروه.

٧ ع: ترتيبهما.

٨ ع: بين.

٩ ط، ع: كيف.

١٠ ط: بها.

Onlar toplanır ve birleştirilirse ondan ilaç elde edilir. Aynı şekilde Aristoteles de, kendisiyle nefslerin cehalet hastalıklarından tedavi edildiği tam bir şifa çıkarılınca kadar hikmetten ayrılmış halde bulunanları topladı ve her şeyi kendi şekline göre yerleştirdi, yerli yerine koydu.

[49] Aristoteles'in düzeninde metot, hikmetin iki kısmını yani nazarî ve amelî kısımları araştırmaktır. İki kısımdan nazarî olan ya maddede bulunan şeylere dairdir ya da maddede olmayan şeylerdedir. Bu iki kısımdan her biri de ikiye ayrılır. Çünkü maddedeki şeylerden bir kısmı oluş ve bozuluşa tabidir, bir kısmı da oluş ve bozuluşa tabi değildir. Madde olmayanlara gelince, onlardan bir kısmı maddeden tecrit edilmiş ve varlığı vehimde olup vehim dışında varlığı olmayandır. Bir kısmı da maddeden tecrit edilmemiş, bilakis bizatihi vehmin haricinde mevcut olanlardır. Bu dört kısım, nazarî kısmın ayrıldığı alt dalların ilkidir.

[50] Sonra maddede olan şeylere gelince, bir kısmı tüm madde için müşterek, bir kısmı da maddenin bir kısmına özgü, diğer kısmı da maddenin diğer bir kısmına özgü bir şeydir. Bir kısmı da kendisinde ebedilik bulunan şeylere özgüdür.

فإذا جمع^١ وألف^٢ حصل منه^٣ دواء نافع. وكذلك جمع أرسطو^٤ ما تفرق من الحكم^٥، وألف كل شيء إلى شكله، ووضعه موضعه، حتى استخرج منه شفاء تامًا تداوى بها^٦ النفوس من أسقام الجهالة.

[٤٩] وكان الوجه^٧ في^٨ ترتيبه لذلك^٩، أن نظر في جزئي الحكمة، أعني النظري والعملي، فوجد النظري منهما^{١٠} إما أن يكون في الأشياء التي في مواد، وإما في الأشياء التي ليست في مواد. وكل واحد من هذين القسمين ينقسم أيضًا إلى^{١١} قسمين، لأن الأشياء التي في مواد، منها ما هو تحت الكون والفساد، ومنها ما هو^{١٢} ليس تحت الكون والفساد. والأشياء التي ليست في مواد، فمنها^{١٣} ما هو منتزع من^{١٤} المواد ووجوده في الوهم ولا وجود له في^{١٥} خارج، ومنها ما هو^{١٦} ليس بمنتزع من المواد، بل له وجود في ذاته خارجًا عن الوهم. فهذه الأقسام^{١٧} الأربعة هي الأقسام الأولى^{١٨} التي ينقسم إليها الجزء النظري.

[٥٠] ثم إن الأمور التي في المواد، منها ما هو مشترك لها كلها، ومنها ما هو خاص ببعضها. وما هو خاص ببعضها، منها ما يخص الأشياء السرمدية فيها^{١٩}،

- | | |
|--|----------------------------------|
| ١ ط، ع: جمعت. | ١٠ ط: فيها. |
| ٢ ط: ألفت. | ١١ ط، ع: - إلى. |
| ٣ ط، ع: منها. | ١٢ ط، ع: - هو. |
| ٤ ط: أرسط؛ ع: أرسطوطاليس. | ١٣ ط، ع: منها. |
| ٥ ط، ع: الحكمة. | ١٤ ط: في. |
| ٦ ط: - بها؛ ع: به. | ١٥ ب: في؛ س، ك، ط، ع: من. |
| ٧ ط، ع: - الوجه. | ١٦ ع: - هو. |
| ٨ ط، ع: من. | ١٧ ب، ط، ف، ع: - الأقسام. |
| ٩ س: وكان في مرتبته لذلك؛ حاشية س: ومن | ١٨ س، ب، ط، ع: الأول؛ ك: الأولى. |
| كان في مرتبته؛ ط: ذلك. | ١٩ ط، ع: - فيها. |

Bir başka kısmı ise oluşla ilgili şeylere özgüdür. Oluşla ilgili şeylere özgü olan ise her birinde müşterek olan ve bazısına özgü olan şeklindedir. Bazısına özgü olan ise gökyüzündeki şeylere özgü olan ve yeryüzündeki şeylere özgü olan olmak üzere [iki çeşittir]. Yeryüzündeki şeylere özgü olan ise nefse sahip olmayan eşyaya özgü olan ve nefse sahip olan eşyaya özgü olan şeklinde [ikidir]. Nefse sahip olana özgü olan ise duyuma sahip olana özgü olan ve sahip olmayana özgü olan olmak üzere [ikidir].

[51] Aristoteles bu kısımlardan her bir kısım için bir kitap tasnif etmiştir. Dolayısıyla onun kitapları, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak şekilde akılla ve duyuyla araştırılan bütün varlıkları içine almıştır.

[Aristoteles: Mantık Disiplini]

[52] Aristoteles'in ilgisi, bu meselelere dair bütün görüşlerin tashihine, onlara yetecek ölçüde yakınî bilgiler ve kanaatler vermeye, akledilirlerde (*ma'kulât*) hata ve yanlıştan (*galat*) emin olmaya yönelmiş olunca, iknaların derecelerini ve insanın kendisinde kesinlikle hataya düşmesinin mümkün olmadığı şeyleri araştırmak zorunda kalmıştır. Onun ne olduğu, nefslerin kendisinde sükun bulduğu şeyleri ve her ne kadar bu mertebede böyle bir şey yoksa da onun ne olduğunu araştırmak zorunda kalmıştır. Hata yapmanın mümkün olduğu ve kendisi hususunda yanlışla düşmekten emin olunmayan şeylerde de araştırma yapmak zorunda kalmıştır.

ومنها ما يخص الأشياء الكونية. وما يخص الأشياء^١ الكونية فمنها^٢ ما هو مشترك لها كلها، ومنها ما يخص بعضها. وما يخص بعضها فمنها^٣ ما يخص بالأشياء^٤ التي فوق الأرض، ومنها ما يخص بالأشياء^٥ التي في الأرض. وما يخص الأشياء^٦ التي في الأرض، فمنها^٧ ما يخص الأشياء التي لا نفوس لها^٨، ومنها ما يخص الأشياء التي لها نفوس. وما يخص الأشياء التي لها نفوس، فمنها^٩ ما يخص ذوات الحس ومنها ما يخص ما لا حس له.

[٥١] فصنّف أرسطوطاليس^{١١} في كل قسمة^{١٢} من هذه الأقسام^{١٣} كتابًا. فاشتملت كتبه على جميع الموجودات^{١٤} مما ينظر^{١٥} فيه حسًا وعقلًا ولم يفته فيه^{١٦} شيء.

« صناعة المنطق »

[٥٢] ولما كانت عنايته مصروفة إلى تصحيح الآراء^{١٧} في هذه الأمور كلها، وإعطاء اليقين والإقناعات الكافية فيها، وأن يسلم من الخطأ والغلط في المعقولات، اضطرّ إلى أن يبحث عن مراتب الإقناعات وينظر في الأشياء التي لا يمكن أن يغلط^{١٨} فيها الإنسان بته ما هي وفي الأشياء التي تسكن إليها النفوس وإن لم تكن في تلك المرتبة ما هي وفي الأشياء التي يمكن

- | | |
|----------------------------|--------------------|
| ١٠ ط: منها. | ١ ط، ع: - الأشياء. |
| ١١ ط: أرسط؛ ع: أرسطاطاليس. | ٢ ط، ع: منها. |
| ١٢ ط، ع: قسم. | ٣ ط، ع: منها. |
| ١٣ ط: + هذه الأشياء. | ٤ ط، ع: الأشياء. |
| ١٤ ط، ع: - الموجودات من. | ٥ ط، ع: الأشياء. |
| ١٥ ط: سطر. | ٦ ط، ع: - الأشياء. |
| ١٦ ع: - فيه. | ٧ ع: - التي. |
| ١٧ ط: الإرادة. | ٨ ط، ف، ع: منها. |
| ١٨ ع: الغلط. | ٩ ط: + بها. |

[Kişi bir şeyin] doğru olduğunu düşünüyorsa veya yanlış olan bir şeyin doğru olduğuna inanmışsa, [bu inanç] nedir? Bu şekilde bütün bunların derecelerini düzenledi. Onlar için, onunla bu işlerin mertebelerine vâkıf olunan disiplin ve kurallar belirlendi ki, bu kurallarla, yakının derecelerine ve yakîn olmayana nail olunur. İnsanı, her türlü problemin çözümünde doğru olan yola yöneltmek ve hikmetler konusunda tahayyül ve hevâ sahiplerinin öğretilerine yönelmemek için [bunları yaptı]. Onlar belki de hataya düşerler, ama bunun farkına varamazlar bile. Bazen de farkına varırlar ve bir görüşten diğerine geçerler. Birinci bilgide karşılarına çıkan şeyin ikincide de çıkıp çıkmadığından emin olamazlar. Dolayısıyla onlar ya ebedî olarak hataya düşerler ya da sürekli şüphe ve şaşkınlık içindedirler. İnsan, yanıltan şeyleri bilince onlardan sakınır. Akıl yürütmeye ulaştığı şeyi ise kesin şekilde bilir, şüphesiz onda doğruyu bulmuştur, dolayısıyla yanılmaz. Eğer [yakın ile] çelişen bir tahayyüle sahipse, o zaman disiplinin kurallarına müracaat eder. O zaman, yanıldığı hususu –eğer yanlış varsa– bilir, kolayca onu telafi eder. Bununla beraber bu bilgiyi tashih etmek hem kendisi hem başkaları için, ona delil getirmek ve onu açıklamak yoluyla mümkün olur ki, bu da mantık disiplindir.

أن يغلط^١ ولا يأمن أن يقع فيها^٢ في باطل، إن^٣ ظنه^٤ حقًا، أو^٥ يعتقد في حق أنه باطل ما هي^٦ مرتبة^٧ هذه أيضًا، وجعل لها صناعة وقوانين يوقف بها على مراتب هذه الأمور، ومنازلها من اليقين، أو^٨ غيره، ليستسد^٩ الإنسان نحو^{١٠} طريق الصواب في كل مطلوب، و لئلا^{١١} يجري في الحكم^{١٢} مجرى أصحاب المذاهب في التخيل^{١٣} والأهواء. فإن هؤلاء ربما^{١٤} غلطوا وهم لا يشعرون. وربما شعروا فانتقلوا^{١٥} عن رأي إلى رأي، ولا يأمنون أن يسنح لهم في الرأي الثاني ما كان سنع لهم^{١٦} في الأول. فهم أبدًا إما إلى^{١٧} غلط، وإما في شك وحيرة. فإذا عرف الإنسان الأشياء التي من شأنها أن تغلط^{١٨}، تحرّز منها، وتيقّن في ما يستنبطه^{١٩} أنه قد صادف فيه الحق، فلم^{٢٠} يغلط. وإن^{٢١} تخيل له^{٢٢} شيء أنه ينافيها^{٢٣} رجع إلى قوانين الصناعة، فعلم للوقت بموضع غلط إن كان، فتلافاه بسهولة، ويمكنه مع ذلك أن يصحّح ذلك الرأي لنفسه ولغيره^{٢٤} بأن يدلّه^{٢٥} عليه^{٢٦}، ويبيّنه^{٢٧} له، وهذه^{٢٨} صناعة المنطق.

- | | |
|--|--|
| ١ ط، ع: - الإنسان بته (...). يمكن أن يغلط. | ١٦ ط: - لهم. |
| ٢ ط، ع: - فيها. | ١٧ ط، ف: على. |
| ٣ ط، ع: - إن. | ١٨ ط: يغلط، + فيها. |
| ٤ ط: فيظنه؛ ع: يظنه. | ١٩ ط: - يستنبطه. |
| ٥ ط، ع: و. | ٢٠ ط: ولم. |
| ٦ ط: - فرتب. | ٢١ ط: فإن. |
| ٧ ط: مراتب؛ ع: - مرتبة. | ٢٢ ط، ع: + في. |
| ٨ ع: و. | ٢٣ ب، ك: ينافيها؛ س: بينها فيها؛ ط: يسهو فيه؛ ع: ينافيه. |
| ٩ ط: ليستسد. | ٢٤ ب، ك، س، ف: بنفسه وبغيره. |
| ١٠ ط: نحو. | ٢٥ ط: بدله. |
| ١١ ع: - و. | ٢٦ ط، ع: - عليه. |
| ١٢ ط، ع: الحكمة. | ٢٧ ط: تبيّنه؛ ع: يشته. |
| ١٣ ب، ك، ف، س: النحل. | ٢٨ ع: + هي. |
| ١٤ ط: - ربما. | |
| ١٥ ع: وانتقلوا. | |

[Nahiv, Aruz ve Mantık Arasında Mukayese]

[53] Disiplinler arasında mantık için bulabildiğim en yakın örnek aruz ve nahiv [disiplinleridir]. Muhakkak ki onlardan her birinin bir bakımdan mantıkla ilişkisi vardır. Çünkü orada, şiirin doğru vezinleri [benzeri bir durum söz konusudur]. Aruzu bilmeyen kişi, bazen şiirin vezinlerinde yanılır ve onu başarısız zanneder, bazen de başarısız olan şeyi doğru zanneder.

[54] Bu konudaki disiplinin kurallarına geri dönersek, [kişi bu disipline ait kuralların yardımıyla] şüphe konusu şeyi doğru olarak bilir, olması gerektiği gibi karara bağlar, [böylece] eğer varsa hata konusu olan şey kesin olarak bilinir, düzeltilir, telafisi kolay olur. Başka bir açıdan nahiv disiplini de mantığa benzer. Bu, nahiv disiplininin lafızlara nispetinin, mantık ilminin manalara nispeti gibi olmasıdır. Nahiv ilminin, dili doğru söz bakımından düzeltilmesinde, kendisiyle irabın bilindiği kanunları vermesinde olduğu gibi, mantıkta da aynı şekilde zihin, anlamların doğruluğu bakımından düzeltilir, kendisiyle hakikatlerin bilindiği kanunlar verilir. Tıpkı nahvin amacının lafızların düzeltilmesi olsa da o, kendisiyle irabların düzeltilmesi için manaları da araştırır. Mantıkta da benzerdir. Onun gayesi anlamları düzeltmeyse de ondaki hakikî anlamları düzeltmek için aynı şekilde lafızları araştırır.

«قياس بين النحو والعروض والمنطق»

[٥٣] وأقرب مثال^١ أجد^٢ لها في الصناعات العروض والنحو. فإن كل واحد منهما مناسب^٣ المنطق بوجه وذلك أن هاهنا أوزاناً من الشعر^٤ صحيحة، وربما^٥ غلط فيها من لم يكن صاحب صناعة «فطنها»^٦ مكسورة، وربما ظنّ بالمكسورة^٧ منها أنها صحيحة.

[٥٤] فإذا^٨ رجع إلى القانون الصناعي فيها^٩ عرف بالحقيقة^{١٠} موضع الشك، وقرّر^{١١} على ما يجب، وتيقّن موضع الغلط إن كان، فأصلح^{١٢}، وسهل^{١٣} تلافيه^{١٤}. ويناسبه أيضاً صناعة النحو بوجه آخر. وذلك أن نسبة صناعة النحو إلى الألفاظ كنسبة صناعة المنطق إلى المعاني. فكما أن النحو يسدّد اللسان نحو صواب القول، ويعطي القوانين التي تعرف^{١٥} بها الإعراب، فكذلك المنطق، يسدّد الذهن نحو صواب المعاني، ويعطي القوانين التي تعرف بها الحقائق. وكما أن النحو^{١٦}، وإن كان غرضه إصلاح^{١٧} الألفاظ، فإنه ينظر أيضاً في المعاني ليصحّح فيها^{١٨} الإعراب، كذلك^{١٩} المنطق^{٢٠}، وإن كان غرضه تقويم المعاني، فإنه ينظر أيضاً^{٢١} في الألفاظ ليصحّح فيها^{٢٢} المعاني الحقيقية^{٢٣}.

- | | |
|----------------------|---|
| ١ ب، ك: مثلاً. | ١٣ ط: ما سها. |
| ٢ ط، ع: أجدّه. | ١٤ ط، ع: فيه. |
| ٣ ط: يناسب. | ١٥ ط: يعرف. |
| ٤ ط: + غير. | ١٦ ط: النحوي. |
| ٥ ع: فربما. | ١٧ ب، س، ك: إصلاحه؛ حاشية س: إصلاح. |
| ٦ س: واحدة منها. | ١٨ ط: بها؛ ع: منها. |
| ٧ ع: بالمكسور. | ١٩ ع: فكذلك. |
| ٨ ط، ع: وإذا. | ٢٠ ع: المنطقي. |
| ٩ ط، ع: - فيها. | ٢١ ف: - أيضاً. |
| ١٠ ط، ع: - بالحقيقة. | ٢٢ ع: بها. |
| ١١ ط: وقدّر. | ٢٣ ط: - الإعراب، كذلك (...) المعاني الحقيقية؛ |
| ١٢ ع: وأصلح. | ع: - الحقيقة. |

Nahiv, lafızları bizzat ve ilk amaç olarak araştırır, anlamları da arızî ve ikincil araç olarak araştırır. Mantık ise anlamları bizzat ve birincil niyetle araştırır, lafızları ise arızî olarak ve ikincil niyetle araştırır.

[55] Böylece filozofun mantık disiplinindeki gayesi açıklanmış oldu. Muhakkak ki bu [disiplinin edindirdiği] sanatın cahili olan kimseye, doğruya isabet edenin doğruya isabet ettiğine vâkıf olamama durumu zorunlu olarak âriz olur: Doğruya nasıl ulaştı? Hangi açıdan ulaştı? Yanılanın da yanılışına vâkıf olamaz. Ya da hata edenin hatasını, nasıl yanıldığını, nerede yanıldığını bilemez. Yahut hata yapar ve görüşler arasında kararsız kalır. [Söz konusu] bilgilerin bir kısmını güvenilir olmayan kaynaktan doğrulatur, bir kısmını da hakkında neyle hüküm vereceğini bilmediği için askıya alır. Sonra da bugün doğrulattığına yarın çelişen bir şey gelmesinden ve ondan şüphe etmekten emin olamaz. Şimdi değersiz gördüğü şey hususunda da başka bir zaman onun kendi nezdinde doğrulanmasından emin olamaz. Böylece kendisi açısından doğrulanmış şeyi, bozulması mümkün olan şeydir diye, bozuk olan şeyi ise, doğru olması mümkün olan şeydir diye zanneder. Topluca her iki durumda da, onun kendi zıddı olan şeye dönmesi umulabilir ya kendi kendine bir hatırlamayla ilk inancından ayrılır ya da başka bir düşünce[ye kapıldığı için].

فالنحوي^١ ينظر في الألفاظ بالذات وبالقصد الأول، وينظر في المعاني^٢ بالعرض وبالقصد الثاني. والمنطقي ينظر في المعاني بالذات وبالقصد الأول، وينظر في الألفاظ بالعرض وبالقصد الثاني.

[٥٥] فقد تبين غرض الحكيم في صناعة المنطق، وأن ما^٣ جهل هذه الصناعة عرض له بالضرورة ألا^٤ يقف على صواب من أصاب: كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب؛ ولا على سهو من سها^٥، أو غلط غلط^٦: كيف، ومن^٧ أين سها^٨، أو غلط^٩ وتحير في الآراء. فمنها ما يصححه من غير ثقة^{١٠}، ومنها ما يتوقف عنه^{١١} ولا يدري بماذا يحكم^{١٢} له. ثم لا يأمن في ما يصححه^{١٣} اليوم أن ترد^{١٤} عليه في غد ما ينقضه عليه، ويشككه^{١٥} فيه، وفي ما زيفه الآن^{١٦}، أن يصحّ عنده في وقت آخر، فيظن^{١٧} في ما هو مصحح عنده^{١٨}، أنه يجوز أن يفسد، وفي ما هو فاسد، أنه يجوز أن يصحّ. وعسى أن يرجع إلى ضد ما هو عليه في الأمرين جميعاً، إما بخاطر^{١٩} ورد^{٢٠} عليه من نفسه فيزيله عن اعتقاده الأول، وإما أن برأي^{٢١} غيره. فإذا عرض^{٢٢} عليه

-
- | | |
|---|-----------------------|
| ١ ط، ع: والنحوى. | ١١ ع: الحكم. |
| ٢ ع: - بالعرض (...) الألفاظ بالعرض وبالقصد الثاني (وردت هذه العبارة في حاشية نسخة ع للإتمام). | ١٢ ط، ع: صححه. |
| ٣ ف، ع: من. | ١٣ ط: يرد. |
| ٤ ط: أنه لا. | ١٤ ط: وتشكك. |
| ٥ ب، ك: سهى. | ١٥ ط: - الآن؛ ع: إلا. |
| ٦ ع: - غلط. | ١٦ ط: فينظر. |
| ٧ ط: وفي. | ١٧ ط، ع: عنده صحيح. |
| ٨ ط، ع: غلط. | ١٨ ط: الخاطر. |
| ٩ ط، ف، ع: + ومنها ما يزيفه بغير بصيرة. | ١٩ ب: ور؛ ط، ع: يرد. |
| ١٠ ع: فيه. | ٢٠ ف، س، ب، ك: يرى. |
| | ٢١ ط: غرض. |
| | ٢٢ ط، ع: - عليه. |

Ona –ilimde yetkin olduğunu iddia eden, [halbuki] cedelde mahir olan bir kimseden– bir bilgi gelince ve mahareti de ona yardım edince, kişinin kendi nezdinde onu sınayacak bir şey kalmaz. [O zaman] ya o kişi hakkında hüsn-i zanda bulunur ve sonra da onu kabul eder ya da onu itham edip sonra da reddeder. Her iki halde de aklına gelen şeylerden kurtulamaz. Bir şeyin hakikat olduğuna vehmeder, başka bir şeyde de bâtil olduğuna. İşte mantık bu konularda ona yol gösterir, ona doğruyu doğrular, onun neden doğru olduğunu, bâtilin da neden değersiz olduğunu öğretir, bâtil olmayanı da ona gösterir.

[56] Bizler manaları kendi kendimize, kendilerine güvendiğimiz disiplinin kurallarıyla düzeltmeye, hataya karşı tedbirli olmaya, bizden başkaları da bizim onda yaptığımız hatayı yapmasın diye mutabakatla bu manalara delalet eden lafızları düzeltmeye mecburuz. Bu her ikisi de “mantık disiplini” olarak adlandırılır. Fakat açıkladığımız üzere onlardan biri onu doğrudan araştırır; diğeri ise dolaylı olarak araştırır.

[57] Aristoteles, nefis tarafından kabul görme aşamalarına dair düşünüp onları düzenlemek ve onlar için kendisiyle eşyanın hakikatine ulaşmak üzere bir disipline ait kurallar yapmak istediğinde, daha önce açıkladığımız ilimleri taksim ettiği gibi bunu da taksim etmiş, araştırmıştır.

-ممن^١ يدّعي الكمال في العلم والثقافة^٢ بالجدل- رأياً^٣ ونصروه^٤ ببراعته، لم يكن^٥ عنده ما يمتحنه^٦ به: فإما^٧ أن يحسن الظن به فيقبله، وإما أن يتّهمه فيردّه. وليس يخلو في حاله من أشياء ترد على عقله، فتوهم^٨ في شيء أنه حق، وفي آخر أنه باطل. فالمنطق^٩ يدلّه على هذه المواضع، ويصحّح له الصحيح، ويعلمه لم صار صحيحاً، ويزيّف^{١٠} الباطل، ويريه لم^{١١} صار باطلاً.

[٥٦] فنحن مضطرون إلى تصحيح المعاني في أنفسنا بقوانين صناعية نثق^{١٢} بها^{١٣}، تحوطنا^{١٤} من الغلط، وإلى تصحيح ألفاظ^{١٥} تدلّ بالمواطاة على تلك المعاني لثلاث نغلط^{١٦} غيرنا^{١٧} بما^{١٨} نغلط^{١٩} فيها. وكلا^{٢٠} هذين يسمّى صناعة المنطق. إلا أن أحدهما ينظر فيه بالذات، والآخر بالعرض، كما بيّنا.

[٥٧] ولما تأمل أرسطو^{٢١} مراتب إقتناعات^{٢٢} النفس، وأراد أن يرتّبها ويجعل لها قانوناً صناعياً ليتوصل^{٢٣} بها إلى حقائق الأشياء، قسّم ذلك كما قسّم العلوم التي تقدّم شرحنا لها، ونظر، فإذا^{٢٤} أنواع القياسات والأقاويل

١٤ ب، ف: تحفظنا؛ س، ك: تحوطنا؛ ط: يحوطنا.

١٥ س، ط، ف: الألفاظ.

١٦ ط، ع: يعترض؛ ف: تغير.

١٧ س: نغلط غيرنا؛ ب، ك: نغیر لغیرنا؛ ط، ف، ع: لغیرنا.

١٨ ط، ع: ما.

١٩ ط: يغلط.

٢٠ ط: فكلّا.

٢١ ط: أرسط؛ ع: أرسطوطاليس.

٢٢ ط: إقتناعات.

٢٣ ع: ليوصل.

٢٤ ط، ف، ع: فإذا.

١ ط، ع: من.

٢ ب، ك: التفاته.

٣ ط، ع: - رأياً.

٤ ب، ك: نصروه؛ ط: يصيره؛ ع: نصرة.

٥ س، ب، ك: يمكن.

٦ ع: بهجته.

٧ ط، ع: وإما.

٨ ط، ع: فيوهمه.

٩ ط، ع: والمنطق.

١٠ ع: فيزيّف.

١١ ب، ك، ف: لما.

١٢ ط: تنفي.

١٣ ط، ع: بما.

Öyleyse düşünceyi düzeltme (*tashîhu'r-re'y*) hususunda araştırılan ve kendileriyle istenilen şeyin hakikatine erişilen sözlerin ve kıyasların çeşitleri ya kendimizdedir ya da bizim dışımızdadır ve [bu sözler ve kıyaslar] üç kısma ayrılır: Ya hepsi doğrudur ya hepsi yanlıştır ya da bir kısmı doğru, kalan kısmı yanlıştır. Bu son tür de üç kısma ayrılır: Ya doğruluğu yanlışlığından daha fazladır yahut da yanlışlığı doğruluğundan fazladır ya da bu husustaki her iki durum birbirine eşittir. Bütün kıyaslar beş tanedir: Yakînî [burhan], zannî [cedel], muğâlata [sofistik], ikna edici (*muknî'a*) [hatâbe] ve hayale dayalı (*muhayyile*) [şîir].

[Aristoteles'in Tasnifleri]

[58] O, bu kısımlardan her biri için bir kitap yazmıştır: [Söz konusu sözler ve kıyaslardan] tümü doğru olanlar şunlardır: Kıyasları, şeylerin kendisiyle ayakta durdukları zatlarından ve cevherlerinden alınmış olanlardır. Bu kıyasların ilk öncülleri de aynı şekildedir; kıyasla bilinemeyecek, fıtrat ile nefslerde mevcut olan ilk ilkelere (*evâil*) kadar gider. [Aristoteles] bu konuda bir kitap yazmış, istenen şeyin cevherinin hilafına götürmesi asla mümkün olmayan

التي يلتمس بها في^١ تصحيح رأي، ويتوصل بها^٢ إلى حقيقة مطلوب^٣، إما عند أنفسنا وإما عند غيرنا، ينقسم^٤ إلى ثلاثة أقسام: إما أن يكون^٥ صدقاً^٦ كله^٧، وإما أن يكون^٨ كذباً^٩ كله^{١٠}، وإما أن تكون صادقة في البعض وكاذبة في البعض الآخر^{١١} وهذا النوع الأخير ينقسم < إلى > ثلاثة أقسام^{١٢} وإما^{١٣} أن يكون صدقه أكثر من كذبه، وإما أن يكون كذبه أكثر من صدقه، وإما أن يتساوى الأمران فيه^{١٤}. جميع^{١٥} القياسات خمسة: يقينية، وطنية^{١٦} ومغلطة^{١٧}، ومقنعة، ومخيلة. فصنّف لكل واحد من هذه الأقسام كتاباً.

«تصنيفات أرسطو»

[٥٨] أما الذي هو صدق كله فهو ما كانت قياساته مأخوذة من ذوات الأشياء وجواهرها التي بها قوامها. ومقدمات تلك القياسات أيضاً كذلك^{١٨} إلى أن تنتهي إلى الأوائل التي لا يعرف بقياس، بل هي موجودة في النفس بالفطرة، وصنّف فيه كتاباً^{١٩}، وعلم سلوك^{٢٠} هذه الطريقة بقوانين لا يمكن أصلاً^{٢١}

^{١٤} ب، ف س، ك: - وإما أن تكون صادقة (...)

ينقسم ثلاثة أقسام.

^{١٥} ع: - و.

^{١٦} ط، ع: فيه الأمران؛ ط، ف، ع: + فصار.

^{١٧} ط، ع: + أنواع.

^{١٨} ط، ع: وطنية.

^{١٩} ط، ع، ف، س: مغلطة؛ ب، ك: مغالطة.

^{٢٠} ب، ك: كذب.

^{٢١} ط: - أما الذي هو صدق كله (...) وصنّف فيه كتاباً.

^{٢٢} ط، ع: تناول.

^{٢٣} ط، ع: أحد.

^١ ط، ع: - في.

^٢ ع: منها.

^٣ ع: مطلوبة.

^٤ ط: تنقسم.

^٥ ع: - إلى ثلاثة، + ثلاثة.

^٦ ط: تكون.

^٧ ف: صدق.

^٨ ط، ع: كلها.

^٩ ط، ع: + وقيئاً لا شبيهة فيها.

^{١٠} ط: تكون.

^{١١} ب: كذب.

^{١٢} ط، ع: + شكوكاً؛ ط، ع: كلها.

^{١٣} ع: - الآخر.

ve kimsenin kendisinden dönmesi mümkün olmayan, onda töhmet ya da şüpheye düşülmeyen kanunlarla bu yolda ilerlemeyi öğretmiştir. Buna da *Kitâbü'l-Burhân* ismini vermiştir.

[59] Hepsî yanlış olan kıyasa gelince o, surette tahayyül edilen, ancak gerçekte olmayan şeydir. Onun örneği, bakma esnasında gözün başına gelen şeydir. Dolayısıyla akledilir şeye (*ma'kûle*) bakma esnasında gözün başına gelen şey, duyulurlara bakarken göze ârız olan şey gibidir. Bazen insan, bir şey konusunda kötü (*fâsîd*) bir şey hayal eder, sonra bu hayalin gerektirdiği şeyle de amele kalkışır, [bu durumda da] fiilleri kötü (*redî*) ve çirkin (*kabîh*) olacaktır: [Aristoteles] ayrıca bu tahayyülât yollarına delalet eden bir kitap da yazmıştır: [bu tahayüller] nereden gelir ve nasıl gerçekleşir? Onu *Kitâbu's-Şi'r* veya *şîir sanatı* (*es-sînâ'atü's-şî'riyye*) olarak isimlendirir.

[60] Doğruluğu yanlışlığından fazla olanların kıyaslarına gelince o, meşhur öncüllerden oluşur. Bu öncüller, o kıyasın sonucu için zatî ve cevherî nitelikte olmadığı gibi bu kıyasın sonucu o öncüllerle kaim de değildir. İnsan onunla ya kendi nefsinde ya da başkasının nefsinde kuvvetli bir zan meydana getirmeyi araştırır. Yakini olmasa bile kendisi için yakın meydana geldiğine kanaat edinceye kadar [buna devam eder]. [Aristoteles] bu konuda da bir kitap yazmış, bu zanların türlerine,

أن يؤدّي إلى خلاف^١ جوهر الشيء المطلوب، ولا يمكن أحدًا أن يرجع عنه، ولا يقع فيه تهمة ولا شك، وسمّاه كتاب البرهان.

[٥٩] وأما القياس الذي هو كذب كله وهو ما يخيّل في شيء^٢ أنه على صورة، وليس هو عليها بالحقيقة، ومثاله ما يعرض للعين عند النظر، فإن النفس يعرض لها عند النظر إلى^٣ المعقول ما يعرض للعين عند النظر إلى المحسوس. وربما يخيّل^٤ للإنسان^٥ في الشيء^٦ حالًا^٦ فاسدًا، ثم يبادر إلى العمل بما يقتضيه ذلك^٧، فتجيئ أفعاله^٨ رديئة^٩ قبيحة. وصنّف^{١٠} فيه أيضًا^{١١} كتابًا دلّ فيه^{١٢} على وجوه^{١٣} هذه التخيلات من أين يقع، وكيف يقع وسمّاه كتاب الشعر^{١٤} أو^{١٥} الصناعة^{١٦} الشعرية.

[٦٠] وأما الذي صدقه أكثر من كذبه، فهو ما توجد قياساته من أشياء مشهورة^{١٧} وليست ذاتية ولا جوهرية للمطلوب، ولا بها قوامه^{١٨}، ويلتمس^{١٩} بها^{٢٠} الإنسان إيقاع^{٢١} ظنّ قويّ إما عند نفسه، وإما عند غيره، حتى يقع له أنه يقين^{٢٢} وإن لم يكن يقينًا. فصنّف فيه كتابًا، ودلّ على وجوه هذه الظنون،

١ ط: الخلاف.

٢ ط، ف، ع: الشيء.

٣ ط، ع: في.

٤ ط: تخيل.

٥ ط، ع: الإنسان.

٦ ط، ع: خيالًا.

٧ ط، ع: + الخيال.

٨ ط، ع: أفعال.

٩ ع: رديّة.

١٠ ط، ع: فصنّف.

١١ ط، ع: - أيضًا.

١٢ ط، ع: - فيه.

١٣ ع: وجود.

١٤ ط: الشعراء.

١٥ ط: و.

١٦ ب، ك: صناعة.

١٧ ب، ك، ف، : + وذات.

١٨ ب، ك، ف، س، ط: قوامه.

١٩ ط، ع: فيلتمس.

٢٠ ط: - بها.

٢١ ط، ع: إبداع.

٢٢ ط: - أنه يقين.

hangisinin, nereden ve nasıl doğru kabul edildiğine ve hangisini, nereden ve nasıl yalanladığına işaret etmiş ve bu kitabı *Kitâbu'l-Cedel* yahut *cedel sanatı* (*sînâ'atü'l-chedel*) olarak isimlendirmiştir.

[61] Yanlış doğrusundan fazla olana gelince o, [hakkında] hataya düşülen şeydir. [Kişi] doğru olmayan şeyi doğru, âlim olmayan kişiyi de âlim diye vehmeder. Bu hata birçok açıdan ve birçok çeşitte olabilir. [Aristoteles] bu konuda da bir kitap yazmıştır. Bu kitapta gerçeği örten (*telbîsât*) ve tahrif eden şeylere (*temvîhât*) ve hataların türlerine, onlara nasıl ve nerede düğüldüğüne işaret etmiş ve ona *sofistlik sanatı* (*es-sînâ'atü's-sûfistâiyye*) ismini vermiştir.

[62] Bu kelime Yunan dilinde hikmet anlamındaki *es-sûftan* ve tahrif (*temvîh*) anlamındaki *istastan* türetilmiştir. Anlamı, “sahte (*mümevvihe*) hikmet”tir. Gerçek kendisine örtülen herkes ya kendisinde [ya da başkasında], gerçekte bulunmadığı halde hikmet bulunduğunu vehmeder, bu safsatadır. İslam kelimcilerinin zannettiği gibi o, geçmiş zamanda kendisine “Sofistâ” denen bir adam değildir. [Onlara göre bu adam] varlıkların hakikatlerini reddediyordu, mezhebine yardım eden taraftarları vardı ve onlar bu ismi almışlardı. Bu zannın aslı yoktur, geçmişte bu isimde bir adam kesinlikle yoktur. Bizzat kendileri bu görüşü destekleyen bu isimde adamlar da yoktur.

وأيهما^١ تصدق، ومن أين^٢، وكيف وأيهما تكذب، ومن أين وكيف وسمّاه كتاب^٣ الجدل أو^٤ الصناعة الجدلية.

[٦١] وأما الذي كذبه أكثر من صدقه، فهو الذي يغلط، فيوهم^٥ في ما ليس بحق أنه حق، وفي من ليس بعالم أنه عالم. وهذا الغلط يكون من^٦ وجوه وضروب^٧. فصنّف فيه كتاباً دلّ فيه على وجوه التلبّيسات والتمويهات والأغاليط كيف تقع ومن أين وسمّاه كتاب الصناعة السوفسطائية.

[٦٢] وهذه^٨ الكلمة^٩ في اللغة اليونانية مشتقة من «السوف»^{١٠} وهو الحكمة، ومن «اسطس»^{١١} وهو^{١٢} التمويه، وكان معناه الحكمة المموهة. وكل من كان قادراً على التلبّيس^{١٣} إما في نفسه «وإما لغيره» بأنه^{١٤} يوهم أنه حكم^{١٥} وليس كذلك^{١٦}، فهو سوفسطائي. وليس كما يظنّه متكلموا^{١٧} الإسلام أنه كان في الزمن القديم رجل يقال له: سوفسطا، فكان^{١٨} يدفع حقائق الموجودات، وأن^{١٩} له شيعة ينصرون مذهبه ويسمّون به. فإن هذا الظن^{٢٠} لا أصل له، ولم يكن قط^{٢١} في ما سلف رجل يسمّى بهذا الاسم^{٢٢}، ولا نصر^{٢٣} هذا الرأي

- | | |
|------------------------------|--|
| ١ ط: وأنها. | ١٣ ط، ف: + والتمويه. |
| ٢ ع: - ومن أين. | ١٤ ط، ع: بأن. |
| ٣ ط، ع: - كتاب. | ١٥ ط، ع: حكيم. |
| ٤ ط، ع: و. | ١٦ ط: بحكيم. |
| ٥ ط: فيتوهم؛ ب، ك، ف: فتوهم. | ١٧ ط: مسلمو. |
| ٦ ط: على. | ١٨ ط، ع: وكان. |
| ٧ ط، ع: + وعلى ضروب. | ١٩ ط: وأنه. |
| ٨ ط: وهي. | ٢٠ ط، ع: ظن. |
| ٩ ط: الحكمة. | ٢١ ط، ع: + رجل. |
| ١٠ ط: سوف. | ٢٢ ط، ع: - رجل يسمّى بهذا الاسم، + يقال له |
| ١١ ط، ع: أسطيس. | سوفسطا ولا سمي به أحد. |
| ١٢ ط، ع: التلبّيس؛ ع: + و. | ٢٣ ع: ينصر. |

Burada, cedel sanatının bir kimseye nispet edilip “cedeli” denmesi tarzında bir nispet vardır, yoksa kendisine “cedel” denen bir adam yoktur.

[63] Yanlış doğrusuyla eşit olana gelince o, hangi görüşte olursa olsun ikna etmeyi, kendisine söyleneni dinleyen kişiyi mutmain kalmayı ve kendisini tam tasdik ettirmenin [yollarını] araştırmaktadır. Bu, kuvvetli zannın altında yer almaktadır. Sözler[in etkileyiciliğine] göre bu artar ve eksilir. Bir kısmı daha yer eder, daha etkilidir; derece derece olmasına rağmen kuvvetli zannın derecesine ulaşamaz. [Aristoteles] bu ikna türlerine, nereden ve nasıl geldiğine dair bir kitap yazmış ve ona *Kitâbu'l-Hatâbe* ismini vermiştir. Mantıkla ilgili beş kitap bunlardır.

[64] Ancak Aristoteles kıyası araştırdığı zaman, onda bu beş sanattan ortak olanı ve her sanatın kendine has olanını buldu. Öncelikle, kıyası beş sanatın hepsi için de ortak (*el-âmmu'l-müşterek*) yaptı. Buna da *Kitâbu'l-Kıyâs* dedi.

[65] Bu kitap eski nakilde iki kısımdır: Biri *Kitâbu'l-Kıyâs* ve diğeri de *Kitâbu'l-Burhân*'dır. Bunlar Yunancada *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler* olarak adlandırılır.

أقوام^١ بأعيانهم، وإنما ينسب إليه كما^٢ ينسب إلى صناعة الجدل، فيقال جدلي. وليس أن^٣ رجلًا يقال له جدل.

[٦٣] وأما الذي كذبه مساو لصدقه، فهو الذي يلتمس^٤ إقناع ما في أي رأي كان، وأن يسكن السامع إلى ما يقال له، ويصدق به تصديقًا^٥. فهو^٦ دون الظن القوي، ويتفاضل بحسب الأقاويل، فإن منها ما هو أشفى وأبلغ، وليس يبلغ مع تفاوتها مرتبة الظن القوي^٧. فصنّف فيه كتابًا دلّ فيه^٨ على وجوه هذه الإقناعات ومن أين وكيف تقع وسمّاه كتاب الخطابة. وهذه^٩ الكتب الخمسة المنطقية.

[٦٤] لكن أرسطو^{١٠} لما نظر في القياس وجد منه ما هو مشترك لهذه^{١١} الصناعات^{١٢} الخمس^{١٣}، ومنها ما هو خاص لكل^{١٤} واحدة^{١٥} منها. فعمل للقياس^{١٦} الأول العام المشترك لجميع الصناعات الخمس كلها^{١٧} كتابًا سمّاه كتاب القياس.

[٦٥] وهذا الكتاب وجد^{١٨} في النقل القديم جزئين^{١٩}: أحدهما كتاب القياس والآخر كتاب البرهان وهو باليونانية أنالوطيقا^{٢٠} الأولى وأنالوطيقا^{٢١} الثانية.

١١ ط: بهذه.

١٢ ع: الفنون.

١٣ ط: - الصناعات الخمس، + الفنون؛ ع: الخمسة.

١٤ ط: كل.

١٥ ط، ع: واحد.

١٦ ع: القياس.

١٧ ط، ع: - كلها.

١٨ ط، ع: يوجد.

١٩ ط: - جزئين.

٢٠ ب، ك: أنولوطيقا.

٢١ ب، س، ك: أنولوطيقا؛ حاشية س: هيسترا.

١ ط، ف، ع: قوم.

٢ ط: - ينسب إليه كما.

٣ ط: + هناك.

٤ ط، ع: + به.

٥ ع: + ما.

٦ ط، ع: وهو.

٧ ط، ع: - ويتفاضل بحسب الأقاويل (...). مرتبة

الظن القوي.

٨ ع: - فيه.

٩ ط: + هي.

١٠ ط: أرسط؛ ع: أرسطوطاليس.

[66] Sonra [Aristoteles] kıyası araştırmıştır. Buna göre kıyas, lafızlar ve manaların bileşiminden oluşmaktadır. Kıyası oluşturan söz öbeklerinin en alt sınırı iki lafzın bileşimidir. Kıyasî manaların en azı da iki akledilirden (*ma'kul*) oluşurken yine bu manaları oluşturabilecek akledilirlere ilişkin üst sınır, sınırsızdır. En az iki lafızdan oluşan bu söz öbeklerinden biri kesinlikle müfred lafızlardan biri olmalıdır. İşte buna bağlı olarak da sanat sekiz kısma ayrılır ve bu, analiz (*tahlîl*) metoduyla ulaşılan bir sonuçtur.

[67] Ancak onu sentez (*terkîb*) metoduyla ele aldığı zaman, müfred manaların cinslerini gösteren müfred lafızlarla başlamış ve bu konuda bir kitap yazmıştır. [Bu kitapta], söz konusu lafızları, anlamlardan on cinse ayırmıştır. Sonra onlardan her birini de türlerine ayırmış ve onları *Kitâbu'l-Mekûlât* diye isimlendirmiştir. Bu kitap, *Kategoriler Kitabı* (*Kitâbu Katîgûriyâs*) diye de bilinmektedir. Sonra ikinci olarak, bileşik sözleri ele alan bir kitap yazmıştır. Buna da *Peri Hermenias* yani *Kitâbu'l-İbâre* ismini vermiştir. Üçüncüsü de zikretmiş olduğumuz *Kitâbu'l-Kıyas*'tır. Onda, beş sanat için müşterek olan kıyaslara işaret eden sözlerin (*ekâvîl*) kurallarını öğretmiş ve ona da *Birinci Analitikler* ismini vermiştir. Dördüncü olarak ise *Burhân* ismini verdiği kitabı telif etmiştir. Bu kitap, *İkinci Analitikler*'dir.

[٦٦] ثم نظر^١ في القياس، فإذا^٢ هو مركب من ألفاظ ومعان، وأقلّ الأقاويل القياسية ما كان مركباً من لفظين^٣ لفظين^٤، وأقلّ المعاني القياسية ما كان مركباً من معقولين^٥ معقولين^٦ أكثرها^٧ غير محدودة^٨. وهذه الأقاويل المركبة من لفظين^٩ لفظين^{١٠}، إحداهما^{١١} ألفاظ مفردة لا محالة. فبالضرورة انقسمت لها^{١٢} الصناعة إلى ثمانية أقسام، وذلك على طريق التحليل.

[٦٧] فلما سلكه على طريق التركيب، بدأ بالألفاظ المفردة الدالة على أجناس المعاني المفردة، فعمل فيه^{١٣} كتاباً وخصّ^{١٤} هذه الألفاظ في عشرة أجناس من المعاني. ثم قسم كل واحد منها^{١٥} إلى أنواعها، وسمّاه كتاب المقولات، وهو الكتاب^{١٦} المعروف بكتاب قاطيغورياس^{١٧}. ثم ثنى بكتاب ذكر فيه الأقاويل المركبة، وسمّاه كتاب باري^{١٨} إرميناس^{١٩}، أي العبارة. وثلث بكتاب القياس الذي ذكرناه، فعلم فيه قوانين الأقاويل التي يشير^{٢٠} بها إلى^{٢١} القياسات المشتركة للصنائع الخمس، وسمّاه أنالوطيقا^{٢٢} الأولى. وربّع بالكتاب الذي سمّاه البرهان، وهو أنالوطيقا^{٢٣} الثاني^{٢٤}. فعلم^{٢٥} فيه

- | | |
|---------------------------|--------------------------------------|
| ١٤ ط: فيها؛ ع: منها. | ١ ع: ينظر. |
| ١٥ ط: وحصر. | ٢ ط، ف، ع: فإذا. |
| ١٦ ط: فيها. | ٣ ط، ع: لفظتين. |
| ١٧ ط، ع: - الكتاب. | ٤ ط، ع: - لفظتين. |
| ١٨ ع: قاطيغورياس. | ٥ ط، ع: - مركبا. |
| ١٩ ط: بار؛ ع: - باري. | ٦ ع: معقولتين. |
| ٢٠ ط: يزميناس؛ ع: ثميناس. | ٧ ع: معقولتين. |
| ٢١ ط: بين؛ ع: يسبر. | ٨ ع: وجزاؤها. |
| ٢٢ ط، ع: - إلى. | ٩ س: أكثرهما غير محدود؛ ط، ع: محدود. |
| ٢٣ ع: أنلوطيقا. | ١٠ ط، ع: لفظتين. |
| ٢٤ ع: أنلوطيقا. | ١١ ط، ع: - لفظتين. |
| ٢٥ ط: الثانية. | ١٢ ط، ع: أجزاءها. |
| ٢٦ ع: يعلم. | ١٣ ط: له؛ ع: - لها. |

Bu kitapta hatasız kıyasların kanunlarını öğretmiştir. Onlarda hata mümkün değildir, çünkü o yakinîdir. Beşincide ise meşhur şeylerden (*el-umûru'l-meşhûrât*) yapılan kıyasların kurallarını, bu tarzdaki soru ve cevabın nasıl olduğunu konu edinmiş, onda, bu sanatı mümkün olan en yetkin ve en iyi şekilde tamamlayan kanunları öğretmiştir. Onu *Topika* diye adlandırmıştır ve işte bu, *Kitâbu'l-Cedel*'dir. Altıncısında ise doğruyu yanlış gösteren ve şüphede bırakan şeylerin kanunlarını konu etmiştir. Tahrif yapan kimsenin (*el-mümevvihi*) kastettiği şeyleri en ilerisine kadar derinleştirmiştir. Hangi şeylerle onların fesadının ortaya çıktığını, onlardan nasıl korunulduğunu sonuna kadar araştırmıştır. Ona da *Safsata*, yani "sahte hikmet" adını vermiştir. Yedinci olarak ise, sözle ikna edici şeylerin kanunlarını konu edindiği ve insan bu konuda en mükemmel olsun diye, bu sanatı tamamlayan şeyleri sayıp döktüğü kitabı yazmıştır ve onu *Retorika*, yani *Hatâbe* diye isimlendirmiştir. Sekizinci olarak hayale dayalı lafızların kurallarını konu edindiği ve bu sanatı tamamlayan şeyleri sayıp döktüğü, onları türlerine ve sınıflarına taksim ettiği kitabı yazmış, onu *Poetika*, yani *eş-Şi'r* diye isimlendirmiştir. O, [mantık] disiplinini (*sınâ'at*) bu kısımlarla tamamlamıştır.

قوانين القياسات التي لا^١ تغلط، ولا يمكن فيه^٢ ذلك وهي اليقينية. وخمّس بكتاب ذكر فيه^٣ قوانين القياسات المأخوذة من الأمور المشهورة، وكيف يكون السؤال والجواب^٤ على هذه الطريقة، وعلمّ فيه القوانين التي تتم هذه الصناعة على أكمل وأفضل^٥ ما يمكن، وسمّاه طوبيقاً وهو كتاب الجدل. وسدّس بالكتاب الذي ذكر فيه قوانين^٦ الأشياء التي، يغلط عن الحق ويحير^٧، وأقصى^٨ الأمور التي يقصدها الممّوه وبأي^٩ الأشياء^{١٠} يتبين^{١١} فسادها، وكيف يتحرّز منها، وسمّاه سوفسطا^{١٢}، أي الحكمة المموهة، وسبّع بالكتاب^{١٣} الذي^{١٤} ذكر فيه قوانين الأشياء المقنعة بالخطاب^{١٥} وأحصى^{١٦} جميع ما يتمّ به^{١٧} هذه الصناعة، لتكون^{١٨} الانسان^{١٩} فيها أكمل^{٢٠}، وسمّاه ريطوريقاً^{٢١}، أي الخطابة^{٢٢}. وثمّن^{٢٣} بالكتاب^{٢٤} الذي^{٢٥} ذكر فيه قوانين الألفاظ المخيلة، وأحصى^{٢٦} ما يتمّ به هذه الصناعة، وقسمّها إلى أنواعها وأصنافها، وسمّاه^{٢٧} بويطيقاً^{٢٨}، أي الشعر. فتمّم^{٢٩} هذه الصناعة على هذه الأقسام،

- | | |
|----------------------|--|
| ١ ع: - لا. | ١٦ ع: بالخطابة. |
| ٢ ط: ع: فيها. | ١٧ ط: وحضر؛ ع: وخصّ. |
| ٣ ع: - فيه. | ١٨ ف: به يتمّ. |
| ٤ ط: أو الجواب. | ١٩ ط: ليكون. |
| ٥ ط: ع: أفضل وأكمل. | ٢٠ ف، س، ب، ك: الأشياء. |
| ٦ ط: طوبيقاً. | ٢١ ط: ع: + وأنفذ. |
| ٧ ط: + هذه. | ٢٢ ط: ديطوريقاً؛ ع: ديطوريقى. |
| ٨ ط: وتحيّره. | ٢٣ ط: ع: - أي الخطابة. |
| ٩ ط: وأحضر؛ ع: أخصّ. | ٢٤ ف: + فيه. |
| ١٠ ط: وبين. | ٢٥ ط: ف، ع: بكتاب. |
| ١١ ط: + التي. | ٢٦ ط: ف، ع: - الذي. |
| ١٢ ط: تظهر. | ٢٧ ع: + جميع. |
| ١٣ ط: ع: سوفسطيقاً. | ٢٨ ف: بكتاب. |
| ١٤ ط: بكتاب. | ٢٩ ط: فوريطيقاً؛ ف: فوريطيقى؛ ع: فوديطيقى. |
| ١٥ ط: ع: - الذي. | ٣٠ ط: لتمام. |

Aristoteles'in bunlardaki öncelikli hedefi, burhanî kıyastır. Fakat zikrettiğimiz bölümler ve birleştirmeleri yapması gerekmiştir.

[68] Aynı şekilde burhan yoluyla bilinen şeyler de diğer kıyaslarla bilinen şeylere nisbeten azdır. Öyleyse [burhanî yolu] düzene koymak ve onun yolunu öğretmek gerekir. Yine bu kıyaslardan bazılarının burhana götürdüğü zannedilir, bazıları onu korur ve müdafaa eder. Ancak [mantığın] ilk üç kısmı [kategoriler, ibare ve kıyas] burhana götürür, diğer dördü ise burhanı korur. Burhandan olmayan ona benzemez.

[69] Bu kitapların en şerefli *Kitâbu'l-Burhân*'dır. Çünkü ilk hedef odur. Daha önce belirttiğimiz gibi zarurete binaen dördüncü kısımda işlenmiştir. Kitapların kalanı ise ya burhana giriş olarak yazılmıştır, ona hazırlayıcıdır ya da onu koruyucudur, onun altında müdafaa edicidir. Baştaki üçü ise giriştir, burhandan sonraki dördü ise onu korur ve ayırt eder, kendisine götürdüğü vehmedilen bir yoldan muhafaza eder.

وكان غرضه الأول فيها^١ القياس البرهاني، ولكن أوجبت القسمة والتركيب^٢ ما ذكرناه.

[٦٨] وأيضاً، فإن الأشياء التي تعرف بطريق البرهان يسيرة^٣ بالإضافة إلى ما تعرف^٤ بالقياسات الأخرى^٥. فوجب^٦ أن يرتبها ويعلم طرقها. وأيضاً فإن بعضها يظن فيه أنه يؤدي إلى^٧ البرهان، وبعضها يحمية^٨ ويدب^٩ عنه. وأما^{١٠} الثلاثة^{١١} التي في أوائل الصناعة، فهي^{١٢} تؤدي إليه، والأربعة^{١٣} الأخيرة^{١٤}، فتحامي^{١٥} عليه، ولا^{١٦} يشبه^{١٧} به ما ليس منه.

[٦٩] فأشرف^{١٨} هذه الكتب كتاب البرهان، لأنه المقصود الأول. فوقع في القسم الرابع بالضرورة، كما ذكرنا في ما سلف. وباقي الكتب إنما عملت إما مداخل إليه، وتوطئات^{١٩} له^{٢٠}، وإما حامية^{٢١} وذابة^{٢٢} دونه^{٢٣}. وأما^{٢٤} الثلاثة^{٢٥} التي تقدمه، فهو^{٢٥} المداخل^{٢٦}، وأما الأربعة التي بعده، فهي التي تحوزه^{٢٧}، وتميزه، وتحمية من الطريق^{٢٨} الذي^{٢٩} يوهم أنها تؤدي^{٣٠} إليه^{٣١}.

- | | |
|--|--|
| ١٧ ط، ع: يشبه. | ١ ع: منها. |
| ١٨ ط، ع: وأشرف. | ٢ ط، ف، ع: والترتيب. |
| ١٩ ع، س، ف، ب، ك: موطيات. | ٣ ع: بسهره. |
| ٢٠ ع: - وموطيات له. | ٤ ط: يعرف. |
| ٢١ ع: + عنه. | ٥ ط، ع: الآخر. |
| ٢٢ ط: - وذابة دونه، + عنه. | ٦ ط، ع: فواجب. |
| ٢٣ ع: - و. | ٧ ط، ع: - يظن فيه أنه يؤدي إلى، + طرق. |
| ٢٤ ع: الثلاثة. | ٨ ط: تحمية. |
| ٢٥ ط، ف، ع: فهي. | ٩ ط: تدب. |
| ٢٦ ب، س، ك: المداخلة. | ١٠ ط: - و. |
| ٢٧ س، ف، ب، ك: تحوزه. | ١١ ع: الثلاثة. |
| ٢٨ ط، ع: الطرق. | ١٢ ط، ف، ع: + التي. |
| ٢٩ ط، ع: التي. | ١٣ ط: - و. |
| ٣٠ ب، س، ك، ف: + هو؛ ط: تؤدي؛ ف: يؤدي. | ١٤ ع: الاخرة. |
| ٣١ ط: - إليه، + إلى ما يؤدي إليه هو. | ١٥ ط، ع: + هي التي، يحامي. |
| | ١٦ ط، ع: لثلاث. |

[70] Bununla beraber insan, kuvvetli bir cedelci, güzel konuşan bir hatip, etkili bir şair olmayı amaçladığında, bu amacına yönelir. İçerisinde kural-ları ve kendisiyle en üst dereceye ulaştıracak ve ondaki en üstün rütbeye eriştirecek sanatı, Aristoteles'in tasnif ettiği kitaplardan alır. İnsan bu dört kitap ile yetinirse, hikmeti öğrenmekte bunlar yeterli olur.

[71] Ondan sonra gelen, saydığımız ve açıkladığımız kitapların okunması ise, [burhan için] hikmetin kısımlarıdır. Onlardan, maddelerin zatıyla ilgili olan kitaplarla başlanır ki, bunlar da tabiatla ilgili olanlardır. Maddelerden soyut konuları içeren kitaplar sona bırakılır. Çünkü tabiat bizim için duyulurdur, bize daha yakındır, bizim onlara bir alışkanlığımız vardır, biz onları daha iyi biliriz ve onlardan sonrasına yükselmek mümkündür.

[72] [Aristoteles], tabiattaki bütün şeyler için ortak olan konuların konu edildiği bir kitap da yazmıştır. Onlardan bir kısmı oluş ve bozuluş altındaki şeylerle ilgili, bir kısmı da oluş ve bozuluşa tabi olmayan şeylerle ilgilidir. [İşte bu oluş ve bozuluşa tabi olanlar hakkındakine] *es-Semâ'u't-tabî'i* ve *Semu'l-kiyân* ismini vermiştir. Oluş ve bozuluşa tabi olmayan şeylere tahsis ettiği bir kitap da kaleme almıştır. Onun adı da *es-Semâ' ve'l-âlem*'dir.

[٧٠] ومع ذلك، فإذا^١ قصد الإنسان أن يكون مجادلًا قويًا، أو خطيبًا مصبغًا، أو شاعرًا مفلحًا، نحا نحو ما يلتمسه، اقتنى من الكتاب^٢ الذي صَنَّف^٣ فيه قوانين وصناعة^٤ يصير^٥ بها في أعلى درجة منه، وأرفع رتبة فيه. وإن اقتصر إنسان على الكتب الأربعة، كفاه ذلك في تعلّم الحكمة.

[٧١] وقراءة الكتب التي بعدها وهي الكتب التي عدّناها وشرحنا قسمة الحكمة^٦ لها، فبدأ^٧ فيها^٨ بالكتب التي في^٩ ذوات المواد، وهي^٩ الأمور الطبيعية، وآخر^{١٠} الكتب التي في الأمور المجردة من المواد، لأن^{١١} الطبيعيات محسوسة لنا، وهي إلينا أقرب، ونحن لها إلف^{١٢}، وبها أعرف، وبها^{١٣} يمكننا الترقّي إلى ما بعدها.

[٧٢] فصنّف^{١٤} كتابًا ذكر فيه الأمور المشتركة لجميع الأشياء الطبيعية ما كان منها تحت الكون والفساد^{١٥}، وما ليس منها^{١٦} تحت الكون والفساد^{١٧}، وسمّاه كتاب^{١٨} السماع الطبيعي، وسمع الكيان^{١٩}. وصنّف كتابًا في ما يخصّ بالأشياء^{٢٠} التي ليست تحت الكون والفساد^{٢١}، وسمّاه^{٢٢} السماء والعالم^{٢٣}.

١ ط: إذا.	١٣ ط، ع: ومنها.
٢ ط: الكتب.	١٤ ط، ع: + فيه.
٣ ع: صنعه.	١٥ ط، ع: - والفساد.
٤ ط: الصناعة.	١٦ ط، ع: - منها.
٥ ط: ليصير.	١٧ ط، ع: - والفساد.
٦ ط: الحكيم.	١٨ ط، ع: - كتاب.
٧ ط، ع: منها.	١٩ ط، ع: - وسمع الكيان.
٨ ط: من.	٢٠ ط، ع: الأشياء.
٩ ط: + من.	٢١ ط: - والفساد.
١٠ ط: آخر.	٢٢ ط: + كتاب.
١١ ط: أن.	٢٣ ط، ع: - والعالم.
١٢ ط، ع: آلف.	

Sonra oluş ve bozuluşa tabi şeyleri taksim etmiş, oluşa tabi şeylerde ortak olanlara dair bir kitap hazırlamıştır. Ona da *el-Kevn ve'l-fesâd* adını vermiştir. Sonra yer üstündekilere özgü şeylere dair bir kitap hazırlamış ve ona da *el-Âsâru'l-ulviyye* demiştir. Yerin içinde bulunup nefse sahip olmayan şeylere dair bir kitap hazırlamıştır, ona da *Kitâbu'l-Me'âdin* demiştir. Yeryüzünde nefsi olan fakat duyuları olmayanlar için bir kitap hazırlamıştır, ona da *Kitâbu'n-Nebât* demiştir. Nefse ve duyulara sahip şeyler için de bir kitap hazırlamıştır, ona da *Kitâbu'l-Hayevân* demiştir.

[73] Madde sahibi olan tabiattaki şeylerden madde sahibi olmayan şeylere yükselmek istendiğinde, bu iki menzîl arasında tabiatla ve metafizikle (*mâ ba'de't-tabîa*) ortak olan işler bulunur. [Aristoteles] bu konuda nefse, duyuya ve duyulurlara dair kitaplarını yazmıştır. Sonra metafizikte, harflerle işaretlediği kitabı (*Metafizik* kitabı) yazmıştır. O elif, bâ ve diğer harflerle bilinir. Bu metafiziğin bir kısmı Arapçaya nakledilmiş, bir kısmı da nakledilmemiştir. Ancak nakledilen kısımda büyük bir fayda vardır ve tamamına denktir.

[74] Nazarî kısma ilişkin olarak bu yapıp söz konusu düzen sağlandığında, aynı şekilde amelî kısımda da benzerini yapmıştır. Bu konuda o, insanın nefsine has olan ve onun haricinde olan işleri ayırmıştır.

ثم قسّم الأشياء التي تحت الكون والفساد^١، فعمل فيه^٢ كتابًا في ما هو مشترك للأشياء ذوات الكون كلها، وسمّاه^٣ الكون والفساد. وعمل كتابًا في ما يختصّ^٤ بما فوق^٥ الأرض، وسمّاه الآثار العلوية، وكتابًا في ما يختصّ بما في الأرض مما لا نفس له، وسمّاه كتاب المعادن، وكتابًا في ما يختصّ بما في الأرض^٦ مما له نفس ولا حواس له^٧، وسمّاه^٨ كتاب النبات وكتابًا في ما يختصّ^٩ بذوات النفوس ولها حواس، وسمّاه كتاب الحيوان.

[٧٣] ولما أراد أن يرتقي من الطبيعيات وهي الأمور ذوات المواد، إلى الأمور التي لا مواد لها، وجد بين هاتين المنزلتين أمورًا لها شركة في الطبيعة، وشركة في ما بعد الطبيعة، فعمل فيه^{١٠} كتابه في النفس، وكتابيه في الحس والمحسوس. ثم عمل في ما بعد الطبيعة كتبه التي^{١١} رسم^{١٢} عليها الحروف، وهي المعروفة بالألف والباء^{١٣} وما بعدها. ومنها^{١٤} ما نقل إلى العربية ومنها ما لم ينقل. إلا أن في ما نقل غنى كثيرًا وكفاية تامة.

[٧٤] ولما عمل في الجزء النظري هذه الأعمال العظام، ونظمها هذا النظام، عمل^{١٥} أيضًا في الجزء العملي هذا العمل بعينه، وذلك^{١٦} أنه قسّم الأعمال^{١٧} إلى ما هو خاص بالإنسان في نفسه، وإلى ما هو^{١٨} خارج^{١٩} عنه.

- | | |
|---|-------------------------|
| ١ ط، ع: - والفساد. | ١٠ ع: فيها. |
| ٢ ط، ع: - فيه. | ١١ س، ك، ف: إلى. |
| ٣ ط، ف، ع: + كتاب. | ١٢ ب، س، ك، ف: + فيه. |
| ٤ ط، ع: يختص. | ١٣ ط: باء. |
| ٥ ط: - بما فوق، + في؛ ع: في. | ١٤ ط، ع: فمنها. |
| ٦ ط، ع: - وسمّاه الآثار العلوية (...) بما في الأرض. | ١٥ ط: كمل. |
| ٧ ع: - ولا حواس له. | ١٦ ط، ع: وذلك. |
| ٨ ع: + ولا سماه. | ١٧ ط، ع: - الأعمال. |
| ٩ ط، ع: يختص. | ١٨ ط، ع: + خاص بما كان. |
| | ١٩ ط، ع: خارجًا. |

İkincisi de iki kısma ayrılır: Biri ev idaresi (*tedbîru'l-menzil*), diğeri de toplum idaresidir (*tedbîru'l-müddün*). Her birinde de insanın zatına has olan hususlara dair bir kitap hazırlamıştır. *Kitâbu'l-Ahlâk*'ta (*Nikomakhos Ahlâkı*) –ki o hakikaten çok faydalı büyük bir kitaptır– insanın, ondan güzel fiiller ve razı olunan ameller sâdır olan erdemli karakteri, övülmüş huyları nasıl kazanacağını öğretmiştir. Ev ve toplum idaresi kitaplarına gelince bunlar, şu şeyler dışında Arapçaya nakledilmemiştir: Kaleme aldığı kitapların fihristinde zikredilmiş olan ev idaresine dair iki makale.

[75] Bu kitaplardan sonra onun, “ders notları” (*tezâkir*) diye isimlendirilen risale ve kitapları da vardır. Bunlar, eserlerinin fihristinde zikredilene göre çoktur. Eğitime (*te'âlîm*) dair bize hiç ulaşmamış kitapları vardır. Fakat Arapçaya çevrilen sırada da Aristoteles tanziminde de, kendini kemâle erdirmek isteyen, Aristoteles'in maksadına ulaşmak üzere ona yönelen kişi için büyük bir fayda ve rahatlık vardır.

[Hikmet Öğreniminin Sebepleri]

[76] Bize ihsan ve lütufta bulunan bu filozofun düzenlediğine göre hikmet öğrenmek isteyen kimse için gereken zamana gelince bu, [öğrenmek isteyen] kişinin özen gösterdiği,

وهذا الثاني ينقسم إلى قسمين: أحدهما تدبير المنزل، والآخر تدبير المدن. فعمل في كل واحد كتاباً^١ في ما يخص^٢ الإنسان في^٣ ذاته^٤. فكتابه في الأخلاق، وهو كتاب عظيم جداً كثير المنافع، علّم^٥ فيه^٦ كيف يكتسب الإنسان هيئة^٧ فاضلة وسجية محمودة يصدر^٨ عنها الأفعال الجميلة، والأعمال المرضية. وأما كتبه في تدبير المنزل والمدن، فلم ينقل إلى العربية إلا^٩ ما^{١٠} يوجد^{١١} من كتابه في تدبير المدن، وهو مقالتان^{١٢}، وقد ذكرتا^{١٣} في فهرست مصنفاته^{١٤}.

[٧٥] وله بعد هذه الكتب، رسائل وكتب، وسماها^{١٥} التذاكر^{١٦}، وهي كثيرة على ما يذكر^{١٧} في فهرست مصنفاته. وله كتب في التعاليم، ولم ينقل شيء منها^{١٨}. إلا أن في النظام الذي خرج إلى العربية، والترتيب الذي رتبّه، غنى^{١٩} عظيمًا وراحة تامة لمن أحب أن يكمل ذاته، ويتوجّه إلى مقصده ليصل إليه بسرعة.

«أسباب تعلم الحكمة»

[٧٦] وأما^{٢٠} مقدار الزمان الذي يعرض^{٢١} لمن أراد أن يعلم^{٢٢} الحكمة على ما رتبّه هذا الحكيم المحسن إلينا، المنعم علينا، فعلى مقدار عنايته،

- | | |
|---------------------|----------------------|
| ١ ط، ع: + أما. | ١٢ ط: مقالنا. |
| ٢ ع: يختص. | ١٣ ك، ط، ف، ع: ذكرت. |
| ٣ ط، ع: - فى. | ١٤ ط، ف، ع: كتبه. |
| ٤ ط، ع: بذاته. | ١٥ ع: - و. |
| ٥ ط، ع: يعلم. | ١٦ ط، ع: التذاكر. |
| ٦ ط: - فيه؛ ع: منه. | ١٧ ط، ع: + ويحكي. |
| ٧ ط: هبة. | ١٨ ط، ع: منها شيء. |
| ٨ ع: تصدر. | ١٩ ف: غناء. |
| ٩ ع: - إلا. | ٢٠ ط، ع: فأما. |
| ١٠ ع: إما. | ٢١ ط: يفرض. |
| ١١ ع: وجد. | ٢٢ ط: تعلم. |

önem verdiği miktara ve onda tesadüfi olarak bulunan yardımcı unsurlara göredir. Yani zeki olması, hafızasının kuvvetli olması, [gerekli] kitapları bulması, [ufuk] açıcı bir hoca[sının olması], onlarla meşgul olup da gayeleri idrak niyetinden onu alıkoymasın diye geçimini temin edecek yeterlikte olması gerekir. [Nitekim gayeleri idrak etmek] insan için, dünya işleri ve telaşı, nefsin, bedeninin ve her ikisinin hastalıkları, bir yandan avâma diğer yandan sultana karşı teyakkuz halinde olmak ve belde ahalisinin gözetlemesi sebebiyle tam olarak gerçekleşmez. “İnsanlar bilmediği şeyin düşmanıdır” denmiştir. Erdem ehli hakkında dedikodu yapmak insanların özelliklerindendir. İnsanlar, kendi metot ve amaçlarına muhalefet eden herkese düşmanlık yaparlar ve her türlü kötü görülen ve eza verici şeyle de ona kastederler. Kişi bu hastalıklardan kurtulduğu zaman, kabiliyet ve zikretmiş olduğumuz sebepler de onda bir araya gelirse, amacına ulaşması ne de yakın olur! İnsanoğlunun onu yormasından rahat olur, kendisi için saklanmış hazineye de sahip olur. Bunun müddeti, yaklaşık on seneden yirmi seneye kadardır. Bu, dünya onu bazı meşguliyetlerle meşgul ederse [böyledir]. Çünkü insanın [dünyada] yalnızmış gibi düşünülmesi doğru olmaz. [İnsan] ilmi kazanır [fakat] bedeni rahat bulmaz, algıladığı ve hoş bulunduğu şeylerde nefsi için hiçbir haz elde etmez. Eğer böyle bir şey yüklenilirse, zararlı çıkılır, gayeye erişilmeksizin yolda kalınır.

واهتمامه، ومعونة^١ الاتفاقات^٢ إياه، أعني أن يكون ذكيًا، حفوظًا، واجدًا للكتب، والأستاذ^٣ الفاتح، والكفاية في المعيشة، لئلا يشتغل بها عما يقصده^٤ «من» إدراك الغايات^٥ التي لا يحسبها^٦ الإنسان من^٧ عوارض الدنيا وهمومها، وأمراض النفس والبدن واجتماعهما، وحذر العوام مرة والسلطان أخرى، ومراقبة^٨ لأهل^٩ البلد. فإن الناس كما يقول القائل^{١٠} أعداء ما جهلوه^{١١}. ومن شأنهم الوقوعة^{١٢} في أهل الفضل، ومعاداة كل من خالف^{١٣} مذاهبهم وأغراضهم، وقصده^{١٤} بكل مكروه وأذى. فإذا سلم من هذه العوارض، وكانت القريحة والأسباب التي ذكرناها مجتمعة له، فما أقرب وصله^{١٥} إلى بغيته وراحته من تعب أبناء جنسه وظفره بالكنز^{١٦} الذي^{١٧} ذكر^{١٨} له^{١٩}. ومدة ذلك على التقريب من^{٢٠} عشر سنين إلى عشرين سنة. وهذا إذا شغلته الدنيا بعض الشغل، فإنه لا يجوز أن يظنّ بإنسان أنه ينفرد، ويتمكن^{٢١} على العلم ولا يجعل لبدنه راحة، ولنفسه حظًا من اللذات في ما يحسّ^{٢٢} ويجمل، ولو تعاوى ذلك لخسر^{٢٣} وانقطع^{٢٤} دون غايته.

١٢ ب، س، ك، ف: الرفيعة.

١٣ ط: خالفهم، + في.

١٤ ع: - و؛ ط: وقصد.

١٥ ط، ع: وصوله.

١٦ ط، ع: بالكنوز.

١٧ ع: التي.

١٨ ط، ع: ذخرت.

١٩ ط، ع: - له.

٢٠ ط، ع: ما بين.

٢١ ط، ع: ينكمش.

٢٢ ط: يحسن.

٢٣ ط، ع: لخسره.

٢٤ ط: أو انقطع.

١ ط: معونات.

٢ ط: الإتفاق.

٣ ك: الأستاذ.

٤ ط، ع: يقصد.

٥ ط، ع: - «من» إدراك الغايات، + فزوال

العائقات.

٦ ب، ك: بحسب بها؛ س: لا يحسب بها؛ ط:

لا يحسبها؛ ف: لا يحسب بها.

٧ ط: في.

٨ ط، ع: ومراقبة.

٩ ط، ع: أهل.

١٠ ع: - القائل.

١١ ط، ع: جهلوا.

[77] Aristoteles'in kitaplarını araştıran bazı Aristotelesçiler, bu kitapları öğrenenlerin, nefslerini olgunlaştırmak, arzunun kederinden arınmak ve onun arazlarının ağırlığından kurtulmak için ahlâk kitaplarıyla başlaması gerektiği görüşündedirler. Böylece hikmeti kabul etmeye, arzulara dalıp gitmeyi terk ederek, bedenî hazlardan uzaklaşarak bazı kabullerden yüz çevirmeye güç yetirirler. Onlardan çoğunun bayağılık ve rezillik olduğunu bilir ve kendilerini bunlardan temizlerler. Sonra burhan yollarını öğrenmek için öğretim kitaplarını araştırırlar. Onlarla alıştırma yapar, burhan yollarına alışı ve bunlarda derinleşmeyi başka zamana bırakırlar. Çünkü önlerinde uzak bir amaç, aşamalı bir program vardır. Sonra, hedeflediklerinin hepsinin aleti olan mantık ilmini araştırırlar. Sonra da, maddede olmayan konulara ulaşınca kadar yukarıdaki tertibe göre tabiat ilmini ve metafiziği araştırırlar.

[Son Hedef ve En İleri Olgunluk (Düzeyi)]

[78] İnsan [maddede olmayan konulardan] son mertebeye ulaştığında, bütün varlıkların gerçekliklerine muttali olur, onların makamlarına varır ve kendisini onlarla birlikte tasavvur eder.

[٧٧] وقد رأى بعض أصحاب أرسطو^١ من^٢ مدرسي كتبه أن يبتدئ المتعلم^٣ لها بكتب الأخلاق لتتهذب^٤ نفسه وتصفو من كدر الشهوات ويخف عنها أثقال^٥ عوارضها، فتمكّن^٦ من قبول الحكمة وتصرف^٧ «عن» بعض الاعتراف^٨ بترك الإنهماك في الشهوات، وهجران الملاذ الجسمية، ويعلم أن أكثرها خساسات وردائل، فتتزه نفسه^٩ عنها. ثم ينظر في شيء من كتب^{١٠} التعاليم ليعرف طرق^{١١} البرهان، ويتدرّب بها، ويأنس بطرقها، ويترك الإيغال فيها إلى وقت آخر. فإن بين يديه غرضاً^{١٢} بعيداً وشرطاً^{١٣} بطيئاً^{١٤}. ثم ينظر في المنطق الذي هو آلة^{١٥} في جميع ما يقصده^{١٦}. ثم ينظر في الطبيعيات وما بعدها على الترتيب الذي تقدّم، إلى أن يصل إلى الأمور التي ليست في مواد^{١٧}.

«الغاية الأخيرة والكمال الأقصى»

[٧٨] فإذا وصل الإنسان إلى المرتبة الأخيرة منها^{١٨} اطلع على حقائق هذه^{١٩} الموجودات وينزلها^{٢٠} منازلها، وتصوّرت^{٢١} نفسه بها. فإذا تصوّرت

١ ط: أرسط؛ أرسطوطاليس.

٢ ط: و.

٣ ط: المعلم.

٤ ف، ع: ليتهذب.

٥ ط: انفعال.

٦ ط: فتمكّن؛ ف: فيتمكّن.

٧ ط، ع: ويعترف.

٨ ع، س، ك: الاعتراف.

٩ ط، ع: - نفسه.

١٠ ط، ع: - كتب.

١١ ط: طريق.

١٢ س، ب، ك، ف: عرضاً.

١٣ ط، ع: شوطاً.

١٤ ع: بطئاً.

١٥ ع: + له.

١٦ ط: يقصد.

١٧ ط، ع: - إلى أن يصل إلى الأمور التي ليست في

مواد.

١٨ ع: - منها.

١٩ ط، ع: - هذه.

٢٠ ط، ع: نزلها.

٢١ نسخة س تنقصها إبتدائاً من هنا إلي آخر

الرسالة.

Nefs şeylerin gerçekliklerini tasavvur ettiğinde, onları tam olarak akleder. Onları aklettiğinde ise aklî sureti tasavvur eder. O kişiden tanımlar ve tabiattaki şeylerdeki arazlar, yani çürüyen şeyler gider, ebedî aklî şeyler hâsıl olur, onlar nedeniyle akıl cezbolur ve onlar tek bir şey haline gelir. Kendisine ulaşıldığında ortaya çıktığı üzere tikeli tümele dönüştürmek aklın bir özelliğidir. Nefs bedenden ayrıldığında, en yüce gayesi ve en ileri yetkinliği olan ikinci varlığa intikal eder.

[79] Bu durum [yani ikinci varlığa intikal durumu], gerçekten tasavvuru zor, müşahade ettiğimiz ve alışkın olduğumuz şeylerden çok uzaktır. Bu konuda konuşmak mümkün değildir. İzah ettiğimiz caddeye yönelen kişiyi, söz konusu şeye ulaştıran yol olmaksızın onu keşfetmek mümkün değildir. Bizim alışkanlık haline getirdiğimiz ve sevdiğimiz, [ahiret hayatına dair] misaller verildiğinde, misaller konusunda çelişkiler ve imkânsızlıklar (*muhâlât*) ortaya çıkar. Çünkü bir konuda örnek, örnek verilenden kaynaklanmaz. Bu nedenle bunu anlatmaktan vazgeçilmiştir.

[80] Ben kendi halime göre bu konuda amel ettim. Hakkında çaba gösterdiğim bütün şey, mümkün olan en üst seviyede onun ortaya çıkmasıdır. Bir bölümü onun için tahsis ettim. Bu bölüm yazılıp çerçevesi belirlenince,

النفس بحقائق الأمور عقلها عقلاً تاماً. فإذا عقلها تصوّرت^١ بالصورة^٢ العقلية، وزالت عنه الرسوم^٣ والأعراض^٤ التي في الأمور الطبيعية أعني الأشياء الدائرة^٥، وحصلت^٦ الأشياء العقلية السرمدية، وأنجذب^٧ بها العقل، وصارت^٨ هي وهو^٩ شيئاً واحداً. ومن شأن العقل أن يصيّر الجزء^{١٠} كلاً، كما يستبين^{١١} ذلك^{١٢} إذا وصل إليه، فإذا فارقت نفسه بدنه انتقل إلى الوجود الثاني الذي هو غايته الأخيرة وكماله الأقصى.

[٧٩] فهذه^{١٣} الحال^{١٤} عسرة التصور جداً، بعيدة مما^{١٥} نشاهده ونعتاده، ولا يمكن النطق بها ولا كشفها^{١٦} إلا إلى^{١٧} الطريق الذي يصل إليه من سلوكه على الجادة التي يتّأها، وإذا مثّلت بالأمثال الحاكية^{١٨} لها في^{١٩} ما اعتدناه وألفناه، عرضت في الأمثلة مناقضات ومحالات. لأجل أن المثال ليس من الممثل في شيء^{٢٠}، ولذلك عدل عن ذكره.

[٨٠] وقد عملت فيه على حالي^{٢١} كلا ما اجتهدت فيه أن يلوح منه أعلى^{٢٢} ما يمكن، وأفردته في جزء، وإذا حصل هذا الجزء^{٢٣} بحضرته، وكّرر

١٣ ع: وهذه.

١٤ ط: الحالة.

١٥ ط: فيما.

١٦ ط: يسعها؛ ع: يشفها.

١٧ ط، ع: ب.

١٨ ط، ع: المحاكية.

١٩ ع: من.

٢٠ ط، ع: فلذلك.

٢١ ط، ع: حال.

٢٢ ط، ع: أجلى.

٢٣ ع: الحر.

١ ط: تصور؛ ع: - تصوّرت.

٢ ط، ع: بالصور.

٣ ط، ع: رسوم.

٤ ط، ع: - و.

٥ ط: الدائرة.

٦ ط، ع: + صور.

٧ ط: واتحد.

٨ ع: فصارت.

٩ ع: - وهو.

١٠ ب، ك: جزء؛ جزؤه.

١١ ط: يتبين.

١٢ ط، ع: + له.

ilgili şeyler[i yazmam için] davet de edilip onun beklenildiğini de bilince, önce Allah'ın dilemesi ve kuvvetiyle bu görevi yüklendim.

[81] Risale, adalet veren ve dalâletten muhafaza edene hamd ile tamamlandı. Muhammed'e, ailesine ve ehl-i beytine de topluca selâm olsun.

فيه طرفه، واستدعى ما يليه وعلمت أن له موقعاً، حملته أولاً بمشيئة الله^١ وحوله^٢ وقوته^٣.

[٨١] تَمَّت الرسالة^٤ بحمد واهب العدالة، والعاصم من الضلالة، وصلى الله على محمد وآله وأهل بيته أجمعين^٥.

١ ف: + وعونه.

٢ ط، ع: وعونه.

٣ ط، ع: + لا؛ ط: قوة؛ + إلا به وهو حسينا ونعم الوكيل وصلوات على نبيه محمد وآله أجمعين
تم الكتاب بعونه تعالى؛ ع: قوة، + إلا بالله
وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير.

٤ ع: الكتاب.

٥ ط: - تَمَّت الرسالة بحمد واهب العدالة (...)

أجمعين؛ ع: - بحمد واهب العدالة (...)
أجمعين.

Sözlük

<i>es-sa'âdetü'l-ahîra</i>	: nihaî mutluluk
<i>es-sa'âdetü'l-kusvâ</i>	: en yüce mutluluk
<i>tedbîru'l-müdüin</i>	: toplum idaresi
<i>tedbîru'l-menzil</i>	: ev idaresi
<i>kuvvetü'z-zihn</i>	: zihin kuvveti
<i>sınâ'at</i>	: sanat/disiplin/meslek/zanaat
<i>i'tiyâd</i>	: alışkanlık
<i>sa'âdet</i>	: mutluluk
<i>reviyye</i>	: düşünme
<i>re'y</i>	: düşünce
<i>temyîz</i>	: ayırt etme
<i>lezzet</i>	: haz
<i>galebe</i>	: üstünlük
<i>fazîlet</i>	: erdem
<i>şekâvet</i>	: mutsuzluk
<i>dürbe</i>	: alışkanlık
<i>ahlâk-hulk</i>	: ahlâk
<i>seciyye</i>	: huy
<i>şehvet</i>	: arzu
<i>gadab</i>	: öfke
<i>ceyyid</i>	: iyi
<i>redî'</i>	: kötü
<i>hey'e</i>	: karakter
<i>behimî</i>	: hayvanî
<i>ma'kûl</i>	: akledilir

Dizin

Adudüddevle 9

alışkanlık (*i'tiyâd*) 29, 30, 48, 61, 66, 70, 72, 87, 92

Aristoteles 11, 13, 15, 17-32, 34, 38-41, 60, 62, 68, 72-75, 79-84, 86-89, 91

Arkoun, Muhammed 10

Asâru'l-ulviyye 88

ayırt etme (*temyiz*) 16-19, 27, 29-31, 33, 34, 37, 39, 52, 54-56, 61-63, 66-71

Beyhakî 9

Büveyhiler 9, 10

düşünce (*re'y*) 17, 55, 69, 80

düşünme (*reviyye*) 16, 17, 27, 31, 34, 37, 39, 52, 54, 56, 61, 63, 72

Elias 41

en yüce mutluluk (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) 18, 19, 32, 34, 39, 52, 57, 60-63

Enûşîrvân 13, 20, 40, 73

erdem (*fazilet*) 17, 20, 24, 27, 28, 31, 34, 35, 38, 46, 55, 56, 60, 90

ev idaresi (*tedbîru'l-menzil*) 23, 89

Fahri, Macit 14, 19

Fârâbî 18, 19, 32-37, 39, 41

Galen 36, 50

Gutas, Dimitri 11, 12, 14, 36, 40, 41

haz (*lezzet*) 16-18, 25-27, 29, 30, 33-35, 52, 54, 59, 66, 70, 71, 73, 90, 91

huy 20, 29, 30, 66, 69, 70, 89

İbn Sînâ 9, 11

İbnü'l-Amîd, Ebü'l-Fazl 9, 10

İhsâu'l-ulûm 35, 36, 41

İzmirli İsmail Hakkı 14

el-Kevn ve'l-fesâd 88

Kindî 31-33, 37

Kitâbu'l-Ahlâk 23, 24, 29, 61; ayrıca bkz. *Nikomakhos Ahlâkı*

Kitâbu'l-Burhân 22, 81, 83, 84, 86

Kitâbu'l-Cedel 22, 82, 85

Kitâbu'l-Hatâbe 22, 83

Kitâbu'l-Hayevân 88

Kitâbu'l-İbâre 22, 84

Kitâbu'l-Kıyâs 22, 83, 84

Kitâbu'l-Me'âdin 88

Kitâbu'l-Mekûlât 22, 84

Kitâbu'n-Nebât 88

Kitâbu'ş-Şî'r 22, 81

Metafizik 88

mitsuzluk (*şekâvet*) 26, 56, 59

el-Mühellebî (Büveyhî veziri) 9

nihai mutluluk 74

Nikomakhos Ahlâkı, Êthika
Nikomakheia 24, 25, 27, 29, 31, 89

öfke 18, 29, 33, 66

Pavlus 13, 20, 22, 23, 40, 41, 73

Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe 31, 37

Samsâmüddevle, Ebü'l-Feth 9
es-Semâ ve'l-âlem 87

Sem'u'l-kiyân 87
es-Semâ'u't-tabîî 87
Sokrates 29

Tehzîbu'l-ahlâk 9, 12-14, 24, 37, 38
et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde 32-34, 37

toplum idaresi (*tedbîru'l-müddin*) 23,
39, 89

üstünlük (*galebe*) 16, 25, 52, 55, 72

Yâkut el-Hamevî 9, 10

zihin kuvveti (*kuvvetü'l-zihn*) 19, 20,
30, 68, 69, 71

Hümeýra Özturan

2006 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2008 yılında "Küresel Ahlâk Düşüncesi" teziyle Marmara Üniversitesi S.B.E.'de yüksek lisansını, 2013 yılında "Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı" teziyle aynı enstitüde doktorasını tamamladı. 2010-2011 yılları arasında Yale Üniversitesi'nde misafir öğrenci, 2016-2017 yılları arasında Harvard Üniversitesi'nde misafir hoca olarak bulundu. Ahlâk felsefesi, İslâm ahlâk felsefesi ve İslâm ahlâk düşüncesinin Yunan kaynakları konuları üzerinde çalışan Özturan, hâlen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

İnsan için söz konusu olan mutluluk nedir, nasıl elde edilir? İnsanların insan olmak bakımından ortak olduğu mutluluk nedir? Söz konusu mutluluk, üzerinde anlaşılmaya varılmış tek bir mutluluk mudur, bu konuda farklı görüşler var mıdır ve muhtelif mutluluklar söz konusu mudur? Mutluluklar arasında bir hiyerarşi var mıdır? Mutluluk, gayret ve çalışma ile elde edilebilir mi, bu konuda âlimlerin görüşleri nelerdir? Mutluluk ne kadar bir sürede elde edilir, insan ömrü bunun için yeterli midir? Kişinin bu yolda edinmesi gereken sanat ve diğer araçlar nelerdir, kişi nasıl bir yol takip etmelidir?

Ahlâk felsefesinin bu temel soruları, İslâm ahlâk felsefesinin en önemli metinlerinden *Tehzîbu'l-ahlâk*'ın yazarı İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030), *Tertîbu's-sa'âdât* «ve menâzilu'l-ulûm» adlı risalesinin de ana başlıklarını oluşturmaktadır. Elinizdeki kitap, şimdiye kadar İslâm ahlâk felsefesi çalışmalarında ihmal edilen *Tertîbu's-sa'âdât*'ın tenkitli neşri ve Türkçe tercümesini, risalenin kaynakları ve muhtevasına dair ayrıntılı bir inceleme eşliğinde okuyuculara sunmaktadır.

